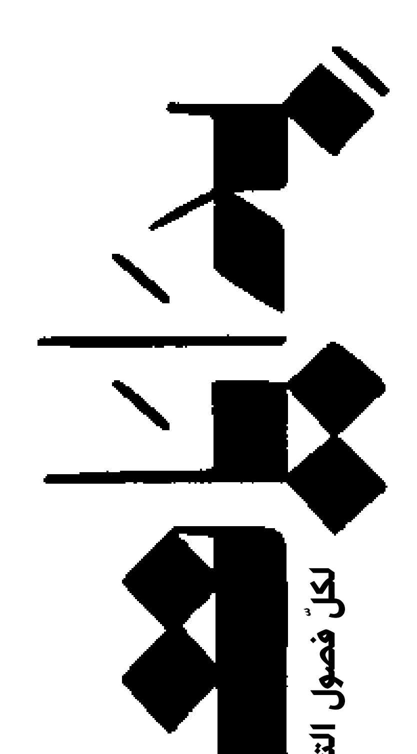


فصلية ثقافية فكرية

العدد ١٤ ◆ ربيع / صيف ٢٠١٦



بدايات
رئيس التحرير: فواز طرابلسي
ادارة فنية: جنى طرابلسي
تصميم واخراج: لين الحوت
مساعد مصمم: عماد قعفراني
الموقع الإلكتروني: منصور عزيز
المدير المسؤول: حسّان الزين

مجلس تحرير استشاري
آدم هنيه، الياس خوري، بشرى المقطري، زهير رحال، جلبير أشقر، رشا السلطي، فؤاد م. فؤاد، سحر مندور، سلامة كيلة، سليم تماري، صبحي حديدي، عساف كفوري، غسان عيسى، فاروق مردم بك، كامل مهدي، محمد العطار، ميسون سكرية.

تصدر عن بدايات ش.م.م.
صندوق البريد ٥٧٤٨/١٣
شوران، بيروت – لبنان
التوزيع: شركة «الناشرون» لتوزيع الصحف والمطبوعات، ش.م.م.، بيروت – لبنان

www.bidayatmag.com
info@bidayatmag.com
facebook.com/bidayatmag

المحتويات

العدد ١٤ ◆ ربيع / صيف ٢٠١٦



الغلاف ١ و٢ و٣ و٤
خرائط الشرق
الأوسط وفق اتفاقية
سايكس بيكو.

ملف



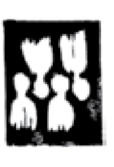
إسلام الثورة الاجتماعية

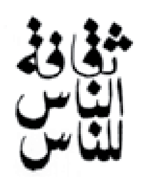
















مئوية سايكس بيكو
الخرائط والتاريخ

فوّاز طرابلسي

لا مجازفة في القول بأنّ «سايكس بيكو» كانت المفردة الأكثر استخداماً في المنطقة وعن المنطقة خلال السنوات الأخيرة، والموضوع الذي أثار أكبر مقدار من المقالات والتعليقات والنبذات الإلكترونية، خصوصاً بعد ظهور داعش عبر الحدود العراقية ـ السورية. جرت معظم ردود الفعل على النمط إياه من الأسطرة الذي اكتسبته تلك اللحظة التأسيسيّة والمأسوية في تاريخ العرب الحديث: بناء الأحداث والتطوّرات على مجهول يفعل فينا تجزئةً وسيطرة، توقّعات استراتيجية عن أشكال مختلفة من إعادة رسم خريطة العام ١٩١٦ إياها، والبداهة في بيان «مشاريع» لا تني تتكرّر، مع تغييرات في الأسماء، (آخرها مشروع الشرق الأوسط الجديد)، إلخ. ولمّا كانت الأساطير لا تعرف التناقض، فنحن أمام سايكس ـ بيكو جديد سوف يتولّى تجزئة المجزّأ، ونحن في الوقت ذاته أمام مؤامرة سايكس ـ بيكو المستمرّة، وأمام سايكس ـ بيكو العائد، بعد أن كنّا أمام نهاية سايكس ـ بيكو التي يبشّر بها محلّلون استراتيجيّون عندنا وفي الخارج.

ترمي هذه المقالة إلى إلقاء نظرة نقدية تنقيحيّة إلى الحدث، بما هو مسار تاريخيّ، في إطاره من النزاع البريطاني ـ الفرنسي خلال وبُعيد الحرب العالميّة الأولى لوراثة السلطنة العثمانية، نظرة تعيد الاعتبار للمصالح الاقتصادية والاستراتيجية الاستعماريّة، وتقيم الصلة بين اتفاقية سايكس ـ بيكو ووعد بلفور، التي أحدثت تعديلات جذرية في الاتفاقية ذاتها، وتختم بتسجيل ملاحظات على الثنائيات الأثيرة في خطاب «سايكس ـ بيكو»: الوحدة/التجزئة، الطبيعي/الاصطناعي، الدولة القومية/الحكم الأقلّي.

سايكس بيكو: الوثيقة والخريطة

منذ مطلع الحرب العالمية الأولى، تداولت حكومتا بريطانيا وفرنسا مشاريع تدخّل عسكري ضدّ السلطنة العثمانية في عقر دارها بتركيا كما في ولاياتها الأوروبية والعربية. تناول البحث دعم انتفاضات يشنّها مسيحيّون في جبل لبنان، وعلويّون في جبال النصيريّة، أو يقودها أحد أحفاد الأمير عبد القادر الجزائري. كان الاقتراح الأثير عند الفرنسيين إنزالاً عسكرياً لقوات «الائتلاف» في الإسكندرون. عارضته بريطانيا لأنّه سوف يضعف الجبهة الرئيسة لعمليّات قوات «الائتلاف» عند مضائق البوسفور حيث تدور رحى معارك طحنت عشرات الألوف من جنود «الائتلاف» وسوف تختتم بهزيمة قواه في معركة غاليبولي أمام الجيش التركي بقيادة الضابط مصطفى كمال الذي سوف يعرف لاحقاً باسم «كمال أتاتورك». وكان أبرز المسؤولين الفرنسيين المحليّين عن مشاريع الانتفاضات جورج بيكو، قنصل فرنسا في بيروت، الذي أدّى إهماله إتلاف وثائق سرّية حين غادر المدينة إلى اكتشافها من قبل الأجهزة التركية وتسليم عدد من الوطنيين اللبنانيّين والسوريين إلى مشانق جمال باشا خلال عامي ١٩١٥ - ١٩١٦.

على الصعيدين السياسي والديبلوماسي، كان الغرض الأول للدولتين انتزاع اعتراف عصبة الأمم بوراثة السلطنة العثمانية في السيطرة على شعوب المنطقة عن طريق التحايل على مبدأ تقرير المصير الذي كان مبرّر وجود المؤسّسة الدوليّة المنذورة لتحقيق «سلام ما بعده سلام». والحجّة الأثيرة التي استنبطتها باريس ولندن هي حماية الأقليّات الدينيّة. شدّد الفرنسيون منذ البداية على حماية المسيحيّين والدروز والعلويين والشيعة. كان جورج بيكو ينفي وجود قوميّة عربيّة أو وحدة عربيّة داعياً إلى ضبط الفوضى العاصفة بالمنطقة عن طريق «توحيد القبائل حول الرافعة الدينيّة»

(Vincent Cloarec, *La France et la question de Syrie, 1914-1918*, 1998, p. 143-4). إذا كان الإنكليز قد غلّبوا بادئ الأمر التعريف الإثني ـ القومي لسكان المنطقة بما هم عرب، فلم يتطلّب الأمر وقتاً طويلاً قبل أن يخرجوا ملفّ حمايتهم يهودَ السلطنة الذي فرضه رئيس الوزراء بالمرستون كأمر واقع على السلطان العثماني العام **١٨٤١**.

بعد سنة من تبادل الرسائل بين مسؤولين في خارجية البلدين، كلّفت الحكومة البريطانية مسؤولاً جديداً للتفاوض المباشر مع الطرف الفرنسي. كان نظير جورج بيكو الفرنسي هو السير آرثر سايكس، النائب المحافظ في مجلس العموم، والعائد من مهمّة استطلاع عن المصالح البريطانيّة في مصر والعراق حيث تقدّم بمشروع طموح لربط بغداد بساحل المتوسط عن طريق خطّ سكّة حديد إلى حيفا، أو يعبر الصحراء السورية مباشرة إلى قناة السويس. وسايكس، الكاثوليكيّ المؤمن، من أوائل الداعين إلى إنشاء منطقة يهوديّة في فلسطين، يرى إلى احتلال بريطانيا للقدس انتقاماً من الحروب الصليبيّة. وقد استخلص من المجازر التركية ضدّ الأرمن أنّه لا يؤتمن للأتراك بالنسبة إلى الأقليّات.

الخط الذي رسمه آرثر سايكس وجورج بيكو بجرّة قلم على خريطة المنطقة من عكا على ساحل المتوسط إلى كركوك شمال ما بين النهرين، قسّم الولايات العربية من السلطنة العثمانية بين منطقة نفوذ بريطانية جنوبية حمراء ومنطقة نفوذ فرنسية شمالية زرقاء.

وأكّدت وثيقة الاتفاقية التي عرفت لاحقاً باسم الديبلوماسيَّين «استعداد الدولتين للاعتراف بدولة عربيّة مستقلّة أو بكونفيدرالية حكومات عربية في المنطقتين (أ) و(ب) في ظل سيادة قائد عربي» على أن تتمتّع فرنسا وبريطانيا في كل من المنطقتين بأفضليّات في العلاقات الاقتصاديّة والتجاريّة والاستثمار وتقديم المستشارين والموظفين الأجانب للدولة العربية أو لكونفيدراليّة الدول العربيّة.

من جهة ثانية، منحت الاتفاقيةُ فرنسا في المنطقة الزرقاء التي ترقى من شمال عكّا على طول الساحل السوري لتشمل لواءَي الإسكندرون وكيليكيا، وبريطانيا في المنطقة الحمراء التي تمتدّ من جنوب كركوك إلى الخليج بمحاذاة إيران وشطّ العرب، الحقّ في إنشاء إدارة مباشرة أو غير مباشرة أو حكم مباشر أو غير مباشر بالاتفاق مع الدولة العربية أو كونفيدرالية الدول العربيّة. اقتصادياً، اتّفق الطرفان البريطاني والفرنسي على تبادل التسهيلات والتخفيضات الجمركيّة في المرافئ التابعة لكلّ منهما، وعلى حقّ بريطانيا في بناء خطّ سكّة حديد بين بغداد وحيفا.

لم تحسم الاتفاقية النزاع الدائر على حدود سورية شمالاً وجنوباً وساحلاً، وخصوصاً على مصير الأراضي الفلسطينية حول القدس حيث كانت فرنسا تعتبر المنطقة بأسرها «سورية الجنوبية»، فاتّفق الطرفان مؤقتاً على تلوين تلك البقعة من الخريطة باللون البُنّي ووضعها تحت إدارة دوليّة. وظلّ الطرف الفرنسي متحفّظاً على التدويل.

الشريك الثالث

وقّع بيكو وسايكس الاتفاقية في **٩** أيار/مايو **١٩١٦** ولكن بعد أن زارا سان بطرسبرغ لإبلاغ الخارجية القيصرية بالاتفاق وتثبيت دور روسيا فيه على اعتبار أنّها سوف تقتطع المضائق على الضفتين الأوروبية والآسيوية لتركيا وبحر مرمرة ومنطقة إسطنبول. طالب الطرف الروسي بالحضور في إدارة شؤون القدس، فاشترط بيكو الاعتراف الروسي المسبق بحقّ فرنسا في فلسطين. وانتهى الأمر

بتسوية يقرّ فيها الطرف الفرنسي باقتطاع الأراضي التركية لروسيا مقابل تعهّد روسي بالموافقة على مطالبة فرنسا بالقدس إذا تمّت الموافقة البريطانيّة عليها.

وهي مناسبة للتذكير بأنّ مشاريع التقاسم الأنكلو ـ فرنسي للمنطقة شملت كامل تركيا وبلاد البلقان. وقد كان الحلفاء يوزّعون الأراضي جنوباً وشمالاً بقصد استجلاب الدول للمشاركة بالحرب أو تعويضها على دورها فيها.

المصالح الاقتصادية: «المَنهبة الكبرى»

«المَنهبة الكبرى» ـ ذلك هو الاسم الذي أطلقه المسؤولون البريطانيّون والفرنسيّون على الولايات العربية من السلطنة العثمانية خلال الحرب العالميّة الأولى. ولمّا كان الشاغل الغالب باتفاقية سايكس بيكو يكاد أن يُختزل بثنائي وحدة/تجزئة، فغالباً ما تجري التعمية على حقيقة أنّ السيطرة على المنطقة وتقاسمها انطوت على عمليّة نهب واستغلال استعمارية متكاملة لعبت المصالح الاقتصادية والستراتيجية دوراً حاسماً فيها.

في رأس الأغراض الاقتصاديّة السيطرةُ على تجارة المنطقة. كانت أوروبا لا تزال تحتاج إلى المشرق العربي كمورد للموادّ الخام والمنتجات الزراعية والحبوب. في المقابل كان المطلوب أن تبقى أسواق المنطقة مفتوحة أمام السلع الأوروبية من أقمشة ومنسوجات ومحروقات ومعادن وآلات ومنتجات صناعية، تتولّى حركة المبادلات شركات نقل وتأمين بَحرية فرنسيّة وبريطانيّة.

تركزت مصالح بريطانيا في قطاع النفط المكتشف حديثاً في إيران والموصل وفتح أسواق المنطقة أمام منتجاتها الصناعية، وهي المصدّر الأول للمنطقة، وتنمية استثماراتها، وتأمين وصْل العراق ومصر وساحل المتوسط بخطّ سكّة حديد حسب توصيات سايكس. وكانت أبرز المصالح البريطانية الاقتصادية ـ الإستراتيجية هي طبعاً قناة السويس التي سوف يلعب النزاع عليها دوراً حيويّاً في تلك الفترة.

ومثلما أرسلت بريطانيا آرثر سايكس لاستطلاع الموارد القابلة للاستثمار والاستغلال في العراق ومصر، كذلك أوفدت غرفة تجارة مارسيليا بعثةً علميّة في أيار / مايو – أيلول / سبتمبر **١٩١٩** برئاسة بول هوفلان (**١٨٧٣ ـ ١٩٢٤**) أستاذ تاريخ القانون في جامعة ليون. أصدرت البعثة تقريراً ذا عنوان معبّر جداً ـ «ما قيمة سورية؟» ـ الذي أبان الفوائد والأرباح المقدّر أن تجنيها فرنسا من السيطرة على الموارد والمعادن ومصادر المياه والمنتجات الزراعية (قطن الجزيرة السورية وحرير جبل لبنان، مثلاً) وحماية وتوسيع الاستثمارات الفرنسية في معامل حلّ الحرير ومرفأ بيروت وطريق العربات بين بيروت ودمشق وسكّة حديد دمشق حماه ومتفرّعاتها. واوصت البعثة بتنمية دور فرنسا التعليمي لإنتاج موظفين قادرين على خدمة تلك المصالح. وقبل أن يغادر الجنرال غورو لاحتلال سورية ولبنان، أقامت غرفتا تجارة ليون ومارسيليا حفل عشاء على شرفه، حيث رفع خلاله كأسه ليعلن: «أيها السادة، إنّ الصفقة سوف تكون مُربِحة!»».

سايكس ـ بيكو ووعد بلفور

يجري التعاطي غالباً مع اتفاقية سايكس بيكو ووعد بلفور بشيء من الانفصال والتوازي أو توزيع العمل بين الحدثين: «الاتفاقية» للتجزئة والسيطرة، و«الوعد» للمسؤوليّة البريطانية عن قيام دولة إسرائيل. وهي نظرة إلى وعد بلفور تكتب تاريخ الحدث من نهايته وترسم خطاً بيانياً حتمياً بين الوعد وتحقيقه.

الأطروحة التي نودّ الدفاع عنها هنا هي الدور الأساسي لوعد بلفور في انتزاع فلسطين من المطالبة الفرنسية بها على اعتبارها «سورية الجنوبية»، وانتزاع حقّ الانتداب عليها بعد نزع شرعيّة الحكم العربي والشعبي عنها، واستخدام الاستيطان اليهودي ضد الأكثريّة العربيّة فيها على طريقة الاستراتيجيّات الاستعمارية الاستيطانية المعهودة في سائر المستعمرات البريطانية. وليس من دليل أبلغ على هذا الدور لوعد بلفور من ردّ فعل جورج بيكو عندما أبلغه سايكس في **١٣** آذار/ مارس **١٩١٥** عن نيّة بريطانيا «تقديم فلسطين لليهود»، فكان ردّ بيكو «لن توافق فرنسا أبداً على أن تصير فلسطين بريطانيّة» (Cloarec, 153).

بعبارة أخرى، لم يكن الغرض من رسالة اللورد بلفور إلى اللورد روثتشايلد، في الثاني من تشرين الثاني/ نوفمبر **١٩١٦**، إزاحة فرنسا عن المطالبة بفلسطين لمنح اليهود «وطنهم القومي». كان المطلوب منح اليهود وعداً بوطن قوميّ من أجل إزاحة فرنسا عن فلسطين ونيل بريطانيا الانتداب عليها.

وكانت المصلحة الأمبراطوريّة البريطانيّة في السيطرة على فلسطين حاسمة الحيويّة والوضوح: السيطرة على الضفّة الشماليّة من قناة السويس، وتحويل فلسطين إلى منطقة عازلة بين منطقة النفوذ الفرنسي في سورية وقناة السويس، وقد تزايدت تلك الضرورة جرّاء الكلفة





الضخمة التي تكبّدتها بريطانيا لصدّ هجوم جمال باشا، قائد الجيش الرابع العثماني، على القناة. وقد اقتضى الأمر نحو سنتين قبل أن تتمكّن القوّات الحليفة، بقيادة الجنرال أللنبي، من دفع القوّات المهاجمة إلى التراجع عن كامل سيناء في نهاية العام ١٩١٦.

وما لا يُذكر إلّا فيما ندر أنّ مهندس وعد بلفور إن هو إلّا آرثر سايكس ذاته، الذي حاول استصدار أول تصريح حكومي بريطاني لصالح وطن قومي يهودي في فلسطين في العام ١٩١٥. وهي المحاولة التي تحدّث عنها سايكس لبيكو أعلاه. لقي الاقتراح معارضة الوزراء اليهود ووجهاء الجالية اليهودية معاً. وقد اقتضى الأمر انتظار أواخر ١٩١٦ ومجيء لويد جورج إلى رئاسة الحكومة وآرثر بلفور إلى وزارة الخارجية، ليعاود سايكس الكرّة، وقد رقّي إلى مساعد سكرتير «حكومة الحرب» المسؤول عن شؤون الشرق الأوسط. حينها انعقد توافق داخل الحكومة على أنّ وظيفة الاستيطان الصهيوني سوف تمهّد لاستعمار فلسطين وتوفير قاعدة سكانيّة له.

من أجل تثبيت الحقّ البريطاني في استعمار فلسطين، اقتضى الأمر أن تنصّ الرسالة أولاً بأول، على حرمان عرب فلسطين من صفة الشعب وبالتالي من الحقّ في تقرير المصير أي في إقامة دولة مستقلة خاصة بهم. تم نزع صفة الشعب عن عرب فلسطين وحرمانهم الحق في تقرير المصير بالاستبدال. مُنِح اليهود، وعددهم في فلسطين لا يتجاوز الستين ألفاً، صفة الشعب، والحق في إقامة دولة قومية لهم (دولة ــ أمّة) مفتوحة أمام كل من يرغب من يهود العالم في الهجرة إلى فلسطين، وحرم، في الآن ذاته، أكثر من ٧٠٠ ألف عربي (أكثر من ٩٠٪ من السكان) من الحق في تقرير المصير وبناء الدولة القوميّة.

ولتأكيد ذلك، كان لا بدّ من تعريف هويّة سكان فلسطين التعريف الديني ــ الإثني بين يهود و«غير يهود». فإذا التعهد بعدم إساءة إنشاء «الوطن القومي اليهودي» إلى الحقوق «المدنيّة والدينية» للجماعات غير اليهودية، يزيد الطين بلّة لأنه يكرّس حرمان عرب فلسطين من كامل حقوقهم السياسيّة في بناء دولة والاستقلال وتقرير مصير وإدارة شؤونهم بأنفسهم، بل وحتى حقّهم في التمثيل السياسي والمشاركة السياسية. من هنا فإنّ عدم ذكر «دولة يهودية» بدل «الوطن القومي اليهودي» في رسالة اللورد بلفور لم يكن من قبيل التورية، قدر ما كان للتأكيد أنّ فلسطين سوف تكون «بريطانيّة»، تماماً كما فهم جورج بيكو باكراً.

مارك سايكس
جورج بيكو

تأكيداً على أنّ الغرض الأوّل لرسالة بلفور كما لاتفاقية سايكس بيكو، كان حرمان العرب، بمن فيهم الفلسطينيون، من حق تقرير المصير، رفضت بريطانيا وفرنسا المشاركة في بعثة كينغ كراين التي دعا الرئيس ولسن فرنسا وبريطانيا للانضمام إليها من أجل استطلاع رغبات سكان الولايات العربية السابقة. كتب بلفور في مذكرة سريّة إلى الحكومة البريطانية العام **١٩١٩**: «هل نعني، في حالة سورية، استطلاع رغبات السكان بدرجة رئيسية؟ إنّنا لسنا نعني شيئاً من هذا القبيل... وهكذا فأياً تكن رغبات السكان، سوف يحصلون على فرنسا [قوة منتدبة عليهم] بالتأكيد. ... وسوف يكون التناقض بين الميثاق [ميثاق عصبة الأمم] وسياسة الحلفاء فاقعاً في حال [الحديث عن] «أمّة فلسطين المستقلّة»... ذلك أنّنا لسنا نقترح في فلسطين استشارة رغبات سكان البلد الحاليين ولو من حيث الشكل».

J M N, Jeffries, «Analysis of the Balfour Declaration», in Khalidi, Walid, (ed.) *From Haven to Conquest*. Institute for Palestine Studies, Beirut 1971, pp. 173-4.

الظرفي والإستراتيجي

كثيرة هي الاعتبارات الظرفية التي اعتمدت لاحقاً تفسير دوافع الحكومة البريطانية في تقديم وعد لليهود بوطن قوميّ في فلسطين. ثمّة عربون وفاء لأثرياء اليهود الذين موّلوا المجهود الحربي البريطاني أو مكافأة حاييم وايزمان على اختراعه مادة الآسيتون اللازمة لفتائل المتفجّرات. وثمّة تفسيران متناقضان لدوافع الساسة البريطانيين، أحدهما هو عداؤهم لليهود (لا سامية)، والثاني دافع بروتسطانتي توراتي متعاطف مع مطلب العودة إلى أرض الميعاد. ومن ضمن الاعتبارات المتعلّقة بسير معارك الحرب ذاتها، تُذكر الحاجة إلى تشجيع الرئيس ولسن على دخول الحرب إلى جانب الحلفاء باسترضاء أبرز مستشاريه من اليهود الصهيونيين برانديس وفرانكورتر، أو الحاجة المماثلة لإقناع روسيا الجمهورية بقيادة كرنسكي بالبقاء في الحرب، بالتأثير على اليهود في قيادة الثورة الروسية. ومن أواخر الحجج تلك التي تتحدّث عن استباق بريطانيا لألمانيا في كسب تأييد اليهود الأوروبيين بناءً على معلومات نقلها وايزمان بواسطة سايكس بأنّ الحكومة الألمانية تنوي إصدار تعهّد بدعم وطن قومي لليهود في فلسطين مقابل لعب وجهاء اليهود الألمان دور الوسيط مع قوى «الائتلاف» من أجل إنهاء الحرب.

Scott Anderson, *Lawrence in Arabia: War, Deceit, Imperial Folly and the Making of the Middle East*, 2013, pp. 348-9.

غير أنّ هذه الاعتبارات الظرفية، على أهمّيتها، تنضوي في إطار المصلحة الأبرز لبريطانيا في تأمين قناة السويس بالسيطرة على ضفّتيها. وقد توسّلت بريطانيا لإزاحة فرنسا عن فلسطين وانتزاع الانتداب عليها المنطق نفسَه الذي شرعنت به فرنسا حججها لاستعمار سائر الولايات العربيّة: منطق حماية الأقليّات.

سايكس بيكو الثانية: التعديلات

مع إطلالة العام **١٩١٧** كانت التصريحات البريطانيّة قد بدأت تتنصّل من سايكس ـ بيكو. وصف سايكس الاتفاقية بأنّها مجرّد مشروع وضعه جورج بيكو لا يمكن للحكومة البريطانية قبوله دون تعديلات عميقة. وصرّح لويد جورج بأنّ بريطانيا أقدر على حماية الأراضي المقدّسة من أي كان وجزم، ربّما لأوّل مرّة، بأنّ موضوع فلسطين الفرنسية «ليس وارداً أصلاً» (بيتر مانسفيلد، تاريخ الشرق الأوسط، **١٨٤**).

كان لويد يتحدّث من موقع الشريك الاستعماري الأقوى. فبريطانيا هي التي قادت عمليّاً قوى «الائتلاف» خلال الحرب الكونية وقدّمت العدد الأكبر من القتلى. وهي التي هزمت حملة جمال باشا لاحتلال قناة السويس، إضافة إلى أنّ قوّاتها باتت تحتّل القدس بقيادة الجنرال أللنبي في كانون الأول/ ديسمبر **١٩١٧** الذي فرض الحكم العسكري على فلسطين ضدّ إرادة جورج بيكو المطالِب بإدارة مدنيّة مشتركة، ولم يترك للفرنسيين غير المشاركة في إدارة الأماكن المقدّسة في القدس. وفي شباط/ فبراير **١٩١٨** رضخت فرنسا للأمر الواقع وأيّدت وعد بلفور بعد أن كانت القوّات البريطانية قد سيطرت عمليّاً على كامل فلسطين. وفي الأول من تشرين الأول/ أكتوبر **١٩١٨**، دخلت قوات بريطانيّة ومعها وحدات من «الجيش العربي» دمشق، فتولّى أللنبي، بصفته الحاكم العسكري لسورية وفلسطين، إبلاغ الأمير فيصل بأنّ سورية «له» ولكنْ دون فلسطين ولبنان. ولمّا اعترض الأمير على منحه مملكةً لا منفذ لها على البحر، ذكّره أللنبي بأنّه تحت إمرته عسكرياً وعليه أن ينفّذ الأوامر العسكريّة.

بناءً عليه، أمكن للويد جورج أن ينتزع من كليمنصو آخر مغانم الحرب في المنطقة في حوار شديد الدلالة جرى في السفارة الفرنسية بلندن عشيّة مؤتمر السلام في كانون الثاني/ يناير ١٩١٩:

كليمنصو: حسناً، ما الذي سوف نناقشه؟
لويد جورج: بلاد ما بين النهرين وفلسطين.
قل لي ماذا تريد؟
أريد الموصل.
سوف تكون لك ... أيّ شيء آخر؟
نعم. أريد القدس أيضاً.
سوف تكون لك، قال كليمنصو مجدّداً.
(جايمس بار، خط في الرمال، بالإنكليزية، ص ٧١ - ٧٢).

المقصود بالقدس طبعاً كل الأراضي الفلسطينيّة الواقعة بين حيفا وجنوب غزّة ١٩١٨. وكان الجيش البريطاني قد احتلّ بغداد نهاية العام ١٩١٧ ودخل كركوك والموصل بعد استسلام الجيش التركي السادس في صيف ١٩١٨. وفرضت بريطانيا ضمّ الموصل إلى المنطقة الحمراء بعد اكتشاف النفط فيها بواسطة شركة النفط الأنكلوـ فارسية وسوف تتلقّى فرنسا مقابل التخلّي عن الولاية حصّة في «شركة نفط العراق».

تقسيم سورية

هكذا أعادت اتفاقيّة سايكس ـ بيكو المعدّلة رسم حدود «سورية التاريخيّة»، بعد أن انتزعت منها كيليكيا والموصل شمالاً وفلسطين جنوباً.

أخلى البريطانيون المنطقة (أ) عسكرياً وتركوا الفرنسيين يتفاوضون والأمير فيصل حول سورية. اقترح كليمنصو مملكةً عربيّة تحت الانتداب الفرنسي عاصمتها دمشق وتكون حلب مركز إقامة المفوض السامي الفرنسي، وكان فيصل ميّالاً لقبول الاقتراح، لكنّ العروبيين المحيطين به رفضوا مصرّين على الاستقلال التام. سقطت حكومة كليمنصو وحلّت محلّها حكومة يمين استعماريّ قرّرت احتلال سورية، فكان إنذار غورو الشهير وتقدّم قوّاته لاحتلال دمشق قبل انتظار ردّ الحكومة العربية، وبعد مبارزة يائسة في ميسلون بين مشاة وخيّالة وطيران ودبّابات، وكانت نهاية مملكة فيصل العربية في حزيران/ يونيو ١٩٢٠.

تفاوتت اقتراحات القيادة الفرنسية حول تقسيم سورية. دعا جورج بيكو إلى إنشاء عشرة كيانات لكسر قوى المعارضة السورية وتشتيتها. لكن غورو كان واثقاً «بإمكان السيطرة على سورية بتقسيمها إلى أربعة أو خمسة كيانات» على حدّ قوله (انظر: فواز طرابلسي «تاريخ لبنان الحديث. من الإمارة إلى اتفاق الطائف»، ٢٠١٠). وهكذا صار. فُصل «لبنان الكبير» عشية الأول من أيلول ١٩٢٠، ومعه القسم الأكبر من الساحل، عن سائر أجزاء سورية، وأنشِئت الكونفيدرالية السورية من الدولة العلوية في الشمال الغربي والدولة الدرزية في الجنوب وبينهما دولتا دمشق وحلب. مع إقرار الدستور السوري عام ١٩٢٦ وحّدت سلطات الاحتلال دولتي حلب ودمشق. ثم ضمّتْ إليهما دولة العلويين والدولة الدرزية خلال مفاوضات الاستقلال العام ١٩٣٦ لتنشأ الجمهورية السورية أخيراً. ولم تتكرّس الحدود بين لبنان وسورية إلّا في مفاوضات استقلال البلدين العام ١٩٣٦. وفي تعديل أخير على ما تبقّى من «سورية التاريخية»، تخلّى الانتداب الفرنسي عن الإسكندرون ومدينة أنطاكية لتركيا أتاتورك لتأمين حيادها في الحرب العالمية الثانية.

تحجيم الوطن القومي اليهودي

ما إن أمّنت بريطانيا فلسطين ضمن ممتلكاتها حتى أجرت تعديلين على خريطة فلسطين، وبالتالي على خريطة «الوطن القومي اليهودي» كما وضعتها المنظمة الصهيونية، وضُمّت إلى صكّ الانتداب البريطاني على فلسطين في عصبة الأمم. تضع الخريطة الصهيونية الحدود الشمالية للوطن القومي اليهودي جنوبي نهر الليطاني إذ ينعطف بين صيدا وصور ليصبّ في البحر الأبيض المتوسط، ثمّ ينعطف خطّ الحدود جنوبي دمشق ليشمل الجولان قبل أن يعود ليسير في موازاة خط سكّة حديد الحجاز على الضفّة الشرقية من نهر الأردن وصولاً إلى العقبة، ومنها يصعد في خطّ مستقيم إلى جنوب رفح على المتوسّط.

حصل التعديل الأوّل خلال المفاوضات الطويلة التي أجرتها لجنة نيوكومب ـ بوليه لترسيم الحدود بين منطقتي الانتداب الفرنسية والبريطانية خلال الأعوام ١٩٢٠ـ١٩٢٣. دار النزاع بين الحكومتين مدار السيطرة على الموارد المائية بالدرجة الأولى. رفضت الحكومة الفرنسية استئثار بريطانيا بنهر الأردن وبروافده، فرُسِمت الحدود انطلاقاً من الناقورة شمال عكّا، بحيث بقيت منابع نهر الأردن وروافده في منطقة الانتداب الفرنسي بما فيها هضبة الجولان، في مقابل استئثار بريطانيا بنهر الأردن ومجراه وببحيرتي الحولة وطبريّا.



مارك سايكس
محاطاً برجال أمن
لبنانيين في بيروت
قبل أيام من توقيع
الاتفاق الشهير



أدّى التعديل الثاني إلى تقليص حدود فلسطين إلى الأراضي الواقعة غربي نهر الأردن. فحُذفتْ من خريطة «الوطن القومي اليهودي» أراض عرضها حوالي ٣٠ كيلومتراً على طول الضفّة الشرقيّةً لنهر الأردن وصولاً إلى البحر الميت حيث ترقى الحدود في خطّ مستقيم إلى ميناء العقبة. هكذا نشأت إمارة شرق الأردن العام١٩٢١ تحت الحماية البريطانية، واعترفت بها عصبة الأمم في العام ذاته. وقد عارضت المنظّمة الصهيونيّة هذا التعديل وظلّت تطالب بشرق الأردن على اعتباره جزءاً من «فلسطين التاريخية». وعندما أسّس زئيف جابوتنسكي، الأب التاريخي لليمين الصهيوني، «حزب الإصلاح» العام ١٩٢٧ دعا إلى استعادة تلك الأراضي لفلسطين الانتدابيّة والسماح بالاستيطان اليهودي شرقي النهر.

بعثة كينغ كراين

لم يطبّق الرئيس ولسن مبدأه في تقرير المصير على الولايات العربية الخارجة من تحت السيطرة العثمانية. ورد في النقطة ١٢ من نقاطه الـ ١٤ الشهيرة دعم الولايات المتحدة لتركيا كـ«دولة ذات سيادة»، أمّا باقي «القوميّات» فنصيبها صيغة مبهمة عن ضرورة «ضمان أمن الحياة فيها بالتأكيد، و[منحها] فرصة مطلقة لنموّ الحكم الذاتي دون أيّ تدخّل».

أظهرت نتائج الاستطلاعات والاستفتاءات التي أجرتها لجنة كينغ ـ كراين على نحو حاسم أنّ سكّان المنطقة يرفضون وعد بلفور رفضاً قاطعاً ويرغبون في العيش في مملكة عربيّة واحدة مستقلّة، وأنّهم عند تخييرهم بين الدول المنتدبة عليهم، رجّحوا أميركا على حساب بريطانيا وفرنسا. ومع ذلك، كان الفارق كبيراً بين ما اكتشفته اللجنة وما أوصت به. بديلاً من الاستقلال والوحدة، اقترحت تقسيماً آخر للمنطقة تحت انتدابات أنكلو ـ أميركيّة. اقترحت اللجنة تدويل منطقة إسطنبول الأوروبية والآسيوية حول المضائق وانتداباً أميركيّاً على الجسم الرئيسي لتركيا، حظيت إزمير فيه بموقع «منطقة شبه حكم ذاتي»، أرمينيا: انتداب أميركيّ، كردستان: انتداب أميركيّ أو تبقى داخل العراق في ظلّ انتداب أميركيّ أو بريطانيّ، سورية بما فيها «لبنان» كـ«منطقة شبه حكم ذاتيّ» وفلسطين وصولاً إلى حدود صحراء سيناء: انتداب أميركي أو بريطاني أيضاً وأيضاً.

المقاومة

يتبيّن مما عرضناه أعلاه أنّ ما يسمّى اتفاقية سايكس ـ بيكو هو مسار استغرق أكثر من عقدين من الزمن على صياغته وتنفيذه وقد تعرّض لكمّ لا يُحصى من المراجعات والتعديلات، ومن أبرز محطّاته مؤتمرا باريس وسان ريمو والعام ١٩٢٦ وتكريس الانتدابات في عصبة الأمم، وإقرار الدساتير، وصولاً إلى العام ١٩٣٦ واتفاقيات استقلال سورية ولبنان التي ما لبثت أن تراجعت فرنسا عن تنفيذها.

ويجدر التذكير بأنّ فرض الانتدابات واجهتْه انتفاضات شعبية ومسلّحة منذ الأيام الأولى لذاك العام التأسيسي، العام ١٩٢٠ الذي سمّي «عام النكبة» وعرفت المقاومة ثلاث دورات من الانتفاضات الشاملة للمشرق العربي، من معالمها البارزة ثورة العشرين في العراق، والثورة السورية الكبرى في جبل الدروز وانتفاضة المدن السورية والاشتباكات بين الأهالي والمستوطنين اليهود في فلسطين العام ١٩٢٥، وبلغت ذروتها في الانتفاضة الفلسطينية الكبرى فترة ١٩٣٦ـ ١٩٣٩. ويمكن القول إنّ مرحلة أولى من فرض اتفاقية سايكس ـ بيكو ووعد بلفور على شعوب اختتمت مع إخماد تلك الانتفاضة.

تجزئة، توحيد أم إعادة تشكيل؟

دار قسم كبير من الجدل حول تلك المرحلة التاريخية التأسيسية مدار عدد من الثنائيات المانعة الواحدة منهما للأخرى: تجزئة/وحدة، كيان طبيعي/كيان اصطناعي، أمّة ـ دولة/كيان طائفي ـ إثني، إلخ. وهي مناسبة لوضع بعض النقاط على حروف تلك الثنائيّات.

هل كانت عمليّة سايكس ـ بيكو مجرّد عمليّة تجزئة؟ وبأيّ معنى؟ وإذا صحّ القول فما الذي جزّأته؟ وبالقياس إلى أية وحدة؟

إذا كانت التجزئة قد تمّت بالقياس إلى وحدة السلطنة العثمانية، فما هي وحدة السلطنة؟ وأين هي؟ في الفترة التي نحن بصددها، وقد تقلّصت إلى تركيا والولايات العربية المشرقية. أمّا إذا كان المقصود تجزئة التقسيمات الإدارية العثمانية، فالأحرى الحديث عن عمليّات ضمّ وفرز نشأت بموجبها كيانات جديدة: نشأ العراق بدمج ثلاث ولايات عثمانيّة سابقة في كيان واحد (كانت الخرائط العثمانية منذ نهاية القرن التاسع عشر تدمجها تحت تسمية «العراق العربي»)، وتكوّنت فلسطين بضمّ سناجق عكا ونابلس والقدس، ونشأ شرق الأردن بدمج القسم الجنوبي من سنجق حوران وسنجق معان، ووُلدت الفيدرالية السورية، التي ضمّت أجزاء من ولاية الشام وأجزاء من ولاية بيروت، وأخيراً لبنان الذي قام على ضمّ

أجزاء من ولاية بيروت وأربعة أقضية من ولاية الشام إلى متصرّفية جبل لبنان، التي تمتّعت بقدْر من الحكم الذاتي بين ١٨٦١ و ١٩١٥.

غير أنّ السجال حول الوحدة والتجزئة ليس يقتصر على مثل هذا الاعتبار الإداري. إنّه يستدعي دلالات للوحدة تقرنها بالقوّة مثلما تقرن السلطة المركزية بالوحدة والقوة، وتضفي على الوحدة واجب الالتزام بالجماعة، وعدم الخروج عليها، خصوصاً عندما يجري تعيين الجماعة بما هي «الأمّة» فيصير المساس بـ«الوحدة» يعادل «الفتنة».

طبيعي أم اصطناعي؟

ما «الطبيعي» وما «الاصطناعي» في كيانات سايكس ــ بيكوــ بلفور؟

عندما يتحدّث قوميوّن عرب أو قوميون سوريّون عن «سورية الطبيعية» وعندما يطالب قوميّون لبنانيّون بعودة لبنان إلى «حدوده الطبيعية»، ماذا يعنون بـ«الطبيعي»؟

أجازف بالجواب أنّهم يقصدون الكيان «المتخيَّل» والحدود المتخيّلة، بالمعنى الذي يقصده بنديكت أندرسن في كتابه عن الأمم بما هي تلك «الجماعات المتخيّلة» التي تتجاوز القرية، التي يعتبرها أندرسن «جماعة عضويّة» عمّمت الدعوة إليها «رأسماليّة الطباعة». لذا كانت «سورية الطبيعيّة» هي تلك التي تخيّلها بطرس البستاني في مقالته الشهيرة «مركزنا» أو الأب لامنس البلجيكي اليسوعي في كتابه «سورية» الصادر عشيّة الانتداب الفرنسي على سورية، يحدّها حاجزان طبيعيّان ــ جبال طوروس شمالاً والصحراء جنوباً ــ منحها صفة التمايز الحضاري عن الصحراء وبالتالي عن «العرب»، أو تلك التي عيّنها الشريف حسين من مرسين إلى جنوب الجزيرة العربية باستثناء عدن (المستعمرة البريطانيّة منذ ١٨٣٤).

هكذا صار «الطبيعيّ» ليس ما هو كائن وواقع وإنّما هو منوّعات ممّا يجب أن يكون. وصار «المصطنع» هو ما يحيد عن تلك الرغبات وما أنتجته تطبيقات سايكس بيكو وبلفور.

دول قومية أم حكمُ أقلّيات؟

عندما يجري الحديث الآن عن اتفاقية سايكس بيكو، يقترن البحث بكونها أغفلت حقوق الأقلّيات بما يوحي أنّ الكيانات التي تأسّست ابتداءً من العام ١٩٢٠ كانت تطبيقاً محلّياً لنموذج الدولة ــ الأمّة الأوروبيّة، أي إنها مبنيّة على قوميّة واحدة تشكّل أكثريّة السكّان. تجاهلت اتفاقيّة سايكس ــ بيكو حقوق عدد من الإثنيّات والطوائف في المنطقة، كان الكرد أبرزَ ضحاياها. لكنّ القاعدة في تطبيقات سايكس ــ بيكو وبلفور أنّها تجاهلت حقوق الأكثريّات وأرست السلطات وأنظمة الحكم على أقلّيات في لبنان وفلسطين والعراق.

الهندسة الكولونياليّة

في الخلاصة، يمكن القول إنّ الهندسة الكولونياليّة لكيانات المنطقة تميّزت بخاصتين نادراً ما تلحظهما معظم الأدبيّات عن الموضوع.

أوّلاً، البناء على مقتضيات ومصالح التغلغل والتراكم الرأسماليّين في المنطقة وأهميّة الموارد القديمة (الأنهر)، والجديدة (النفط والغاز) وتطوّر المدن وأهميّة المرافئ والتبدّلات في خطوط التجارة والمواصلات كما أفضت إليها التطوّرات الاقتصاديّة والاجتماعيّة والعمرانيّة والسكانيّة في الحقبة العثمانيّة الأخيرة. وقد استتبع ذلك بناءُ الكيانات حول مراكز مدينيّة اكتسبت ثقلها بسبب تلك التطوّرات: محور يافا ــ القدس في فلسطين، محور بغداد في العراق، محور بيروت ــ دمشق في سورية ــ لبنان.

ثانياً، حاول كلّ طرف التوفيق بين مصالحه الاقتصاديّة والإستراتيجيّة من جهة وبين استخدامه الانقسامات الإثنيّة والدينيّة والعشائريّة لانتزاع الاعتراف الدوليّ بالانتداب وتمكين سيطرته من جهة أخرى.

ولم يكن ذلك بالأمر السهل، فمن مفارقات الهندسة الكولونياليّة في سورية مثلاً، أنّ مصلحة الانتداب الفرنسيّ السياسيّة التي قضت بفصل لبنان عن سورية سياسيّاً وإداريّاً، تباينت مع مَصالحه الاقتصادية والإستراتيجيّة، الأمر الذي أدّى الى توحّيد الكيانين اقتصاديّاً وماليّاً، على أساس عملة واحدة ومصرف إصدار واحد ونظام جمركيّ واحد ومرفأ وعاصمة اقتصاديّة واحدة هي بيروت. ومن مفارقات الأنظمة الاستقلاليّة، بل من مآسيها، أنّ ما وحّده الاستعماريّون الفرنسيّون العام ١٩٢٠ قسّمه الاستقلاليّون السوريّون واللبنانيّون في القطيعة الجمركيّة الاقتصاديّة التي وقعت بين البلدين العام ١٩٥٠.

على الأقلّ نحن هنا أمام بادرة تقسيم واحدة لا يمكن أن يُلقى اللوم فيها على سايكس ــ بيكو! وللبوادر تتمّات عندما يُدرَس تاريخ القرن من منظار المسؤوليّات المحليّة والخارجيّة عن تركة سايكس ــ بيكو.




الثورات
بشبابها



لشبوا و«الفادو» واليسار

سينثيا كريشاتي

جامعية من لبنان.

مع كل لفحة ريح هبّت من المحيط الأطلسي ونهر تاجة، كان بإمكاني أن أشمّ رائحة سمك القد (ويشتهر باسم باكالاو بالبرتغالية) والسردين وأنا أمشي في أنحاء المدينة. أنهكت الشوارع المتعرجة والضّيقة والممتدّة عبر هضبات المدينة عضلات جسدي، لكنّي كنت أستمتع بالقيام بذلك يومياً، ولساعات، لحين لم تعد قدماي قادرتين على المشي. أينما ذهبت كان الناس يقومون بشوي السمك على الفحم على الأرصفة. ثمّة مخابز على كل النواصي تجعل رائحة الهواء تعبق بالزبدة والسكر. تعرض واجهات المحال صفائح السمك المعلّب الخاص بالذوّاقة. على معظم واجهات المباني، تعكس قطع الزليج (البلاط البرتغالي الملوّن الذي ينتشر في المغرب وتونس أيضاً) شمس منتصف النهار الحارقة. أحياناً كنت أجد باحة مطعم تملؤها الشمس وأتوقف لشرب كأس من النبيذ البرتغالي. جربت كل الأنواع، من «الفينو فيردي» السلس إلى أكثر أنواع النبيذ الأحمر الحادّ أي «الدورو»، لكن رغم ذلك لم يعتد مذاق لساني على طعم نبيذ بورتو الحاد.

تغيّرت زراعة العنب في السنوات الخمس والعشرين الأخيرة إلى حد كبير. في بداية الثمانينيات من القرن العشرين أطلق البنك الدولي مخططاً[١] لإعادة تأهيل الزراعة في المناطق الشمالية من البرتغال، والتي تعتبر الأكثر فقراً في أوروبا. اقتضت الخطة منحَ المزارعين المهتمين بزراعة نوع معيّن من العنب قروضاً بفوائد منخفضة، وتشجيعهم على زرع كروم جديدة متطورة وممكْننة. كان هدف البنك الدولي بشكل عام زيادة حجم قطاع الخدمات في الاقتصاد البرتغالي، وهو تحوّل تزايد حين نالت الدولة عضوية الاتحاد الأوروبي في العام ١٩٨٦. ترجم ذلك بإزالة القيود عن تجارة النبيذ وحوّل التجار الكبار إلى مصدّرين كبار. كذلك توقّفت الدولة عن دعم المواد الخام وتلك التي تدخل في هذه الصناعة[٢].

في لشبونة مئات «الميرادوروس» أي الأماكن العالية التي يمكن للزائر أن يراقب أفق المدينة منها، ويحاول ألّا يفكر في أيّ أمر. في متجر للمنسوجات الصوفية التقليدية التي تسمى «بوريل» قرب «ميرادور» سانتا لوسيا، رافقتي أدريانا وأنا أجول وأطّلع على الأوشحة الجميلة المعروضة. كنت أحاول اختيار الأجمل، ولأنّي أردت أن أعرف أكثر عن البوريل تجاذبنا أطراف الحديث. فسّرتْ لي عن التغيرات التي طرأت على صناعة البوريل في البرتغال. قالت إنّه «لسنوات قام المزارعون ورعاة الماشية في المناطق الجبلية في البلاد بصناعة هذا الوشاح الصوفي لحماية أنفسهم في شتاءات المنطقة القاسية. لم يعد يستخدم اليوم كما كان في السابق. أنا أعمل في هذا المتجر مع اثنين غيري. لا أعرف كيف يدار المصنع ورواتبنا منخفضة جداً، وأصبحت الضريبة على القيمة المضافة اليوم ٢٣ في المئة. بالكاد أستطيع تحصيل قوتي».

لقد عاثت الأزمة المالية فوضى في العديد من دول جنوب المتوسط والتي تمّت إعادة هيكلة اقتصاداتها بشكل مماثل. لم يجر تجنيب البرتغال بالطبع هذه الأزمة. تعالت نسبة البطالة، وزادت الديون، وسارعت الترويكا الأوروبية[٣] إلى اقتراح إجراءات تقشّف لمساعدة سكان البلاد. منذ العام ٢٠٠٨، لم يعد هناك أيّ شيء طعمُه حلو في لشبونة سوى الحلوى الوطنية «باستيل دي ناتا».

تابعت أدريانا قائلة إنّ «هناك الكثير مما لا أستطيع شراءه لكنّ حياتي جيدة. الكثير من أصدقائي لا

١ يعرف باسم PDRITM أي مشروع التطوير الريفي لمنطقة تراس أوس مونتيس.

٢ على سبيل المثال، فإنّ توزيع كحول العنب، وهو نوع معيّن يحصل عليه بعد تقطير العنب بطريقة خاصة، ويستخدم لتكثيف نبيذ البورتو، لم يعد يخضع لأيّ قوانين وقواعد.

٣ وهي المفوضية الأوروبية، والمصرف المركزي الأوروبي، وصندوق النقد الدولي.

يستطيعون إيجاد عمل». ثم قامت بتوضيب الوشاح الذي اخترته بعناية ووضعته في كيس ورقيّ بُني مع بطاقة عليها عنوان المتجر وورقة ذات تصميم جريء لكن مينيمالي، عليها النص التالي:

«لقد أعدنا إحياء صناعة البوريل في واحد من آخر المصانع العاملة في بلدة مانتيغاس الصغيرة، الواقعة في قلب سلسلة جبال سييرا دا أستريلا، ومنتوجاتنا تجمع التصاميم الجديدة والمبتكرة. نحن نؤمن بأنّ الخبرة والحكمة الموجودة في قرانا ضرورية في إعادة إنتاج الماضي وجعله حاضراً حتى يصبح أبدياً».

تعكس الورقة شعوراً بالاقتلاع والاعتداد بالنفس. لقد قام المهنيون الحضريون الشباب والمقاولون والمستثمرون ذوو التصاميم الأنيقة بجهد كبير في تدمير الذاكرة والماضي. في اليوم الذي وصلت فيه إلى قلعة ساو خورخي في غراسا وتجوّلت بين أنقاضها لم أستطع التوقّف عن التفكير بثلاثية رضوى عاشور عن غرناطة والتي انتهيت للتوّ من قراءتها. تتحدث رائعةُ عاشور التي تدور أحداثها في شبه الجزيرة الإيبيرية بعد سقوط آخر المدن الإسلامية، تتحدث عن نوع مختلف من الخسارة، ووجع الناس الذين يجبرون على التخلي عن مسقط رأسهم، فيما العالم بكامله يتغير من حولهم. كانت البرتغال آنذاك تتحوّل إلى أوّل إمبراطورية عالميّة في التاريخ.

ساوداد وفادو

لا تزال مدن غراسا وبيكا وكاستيلو ومحيطها، الواقعة بين هضبتين على الطريق نحو داخل القارة انطلاقاً من ضفاف الأنهر موطناً للمتحدّرين من آخر اليهود والعرب في إيبيريا الإسلامية. في السنوات الأخيرة انضمّ إليهم الكثير من المهاجرين من الهند، وباكستان، وبنغلادش، والرأس الأخضر، وغينيا، والسنغال، وموزامبيق، وزائير، والصين، وغيرهم من المهاجرين ممن توجهوا نحو أوروبا بحثاً عن حياة مختلفة. بالقرب من المنطقة تقع منطقتا الفاما وموراريا الأقدم في أوروبا، وهي مولد موسيقى الفادو.

الفادو هي الموسيقى البرتغالية العاطفية والصادرة من القلب، وهي بالنسبة إلى الكثيرين التعبير الأسمى عن «السوداد» أو الحزن، أو الشعور الكبير بالكآبة والنوستالجيا والتوق لشخص أو شيء قديم ولن يعود. يقول سكان لشبونة إنّ «السوداد» خاصة بالروح البرتغالية، وتمنحهم مشاعر فرح وحزن في الوقت عينه، ولا يمكن ترجمتها أو التعبير عنها في أي لغة أخرى. بما أنني من مدينة ساحلية أيضاً استطعت أن أفهمهم. في بيروت، غالباً ما لديّ «السوداد» الخاصة بي المتعلّقة بناس وأماكن وأوقات أعرف أنّها لن تعود. إنّ المدن الساحليّة عاطفيّة جداً.

قرأت جملتين من أغنية على جدار متحف موسيقى ألفادو في ألفاما تتحدث عن الحب والموت: «حتى لو أنّ سنونوة ماتت من قلب مكسور فإنّ الربيع لم ينتهي»[٤]. خلال العقد المنصرم مع مغنين مثل ماريزا، توسعت شهرة ألفادو ليس فقط في البرتغال بل حول العالم. لم تكن الأمور دوماً على هذا الحال. في العام **١٩٣٣** حين تولّى الحكم السياسي والاقتصادي أنطونيو دي أوليفيرا سالازار أسس ما يعرف بـ«الدولة الجديدة»، وهي سلطة استبدادية ومعادية للبرلمان استمرت حتى العام **١٩٧٤**. تمت الموافقة على المؤسسة الكوربوراتية التي أسست «الدولة الجديدة» في استفتاء عام في التاسع عشر من آذار/ مارس من العام **١٩٣٣**. عارض حكم سالازار الديكتاتوري الشيوعية والاشتراكية والأناركية والحركات المناهضة للاستعمار وذلك بشكل عنيف. كان الحكم قومياً للغاية، وشدّد على هوية البرتغال الكاثوليكية، بوصفها أمة متحضرة عظيمة ذات انتشار في أنغولا وموزامبيق وغوا وغيرها من المستعمرات البرتغالية.

في كل المناسبات، كان سالازار ينادي بـ«اليقين الكبير للثورات الوطنية». لم يكن مسموحاً للبرتغاليين النقاش في العائلة والأخلاق، أو الأرض والتاريخ. شكّلت هذه «الحقائق غير المشكوك بأمرها» الجوهر السياسي والإيديولوجي الذي غذّى النظام وحماه. لقد خلق سالازار ماكينة للبروباغندا لتعليم هذه القيم على كل المستويات، وعبر كل المؤسسات الاجتماعية، أي العائلة والمدرسة والعمل. والأهم من ذلك، سيطر سالازار على الثالوث المقدّس لخدمة هذيان نظامه المستبدّ: كرة القدم، والفادو وفاطيمة. وأصبح هذا الثالوث حجر الأساس في خطاب «الدولة الجديدة». عبرت موسيقى الفادو عن القومية والنوستالجيا، وجسدت القدّيسة فاطيمة الكاثوليكية، وكرة القدم مثّلت التنمية والتطوّر.

الكتابات على جدران متحف الفادو بقيت في رأسي. وجدت نفسي أردّد الكلمات عينها لصديقة انتقلت

٤ بداية أغنية شهيرة لكارلو دي كارمو أحد أهم مغنّي الفادو في ليشبونة. كتب كلماتها خواكيم دي بريتو الذي كان شاعراً ومؤلّفاً مميّزاً كتب أهمّ أغاني الفادو.



من القاهرة إلى بيروت. كانت صديقتي تعارض بشدّة مبدأ الأمل، متذرّعة بالثورات المضادّة وقوى الثورة المضادة والحروب الأهلية التي شهدها العالم بعد العام ٢٠١١. قلت بإصرار مستعيدة كلمات الأغنية: «حتى لو أنّ سنونوة ماتت من قلب مكسور فإنّ الربيع لم ينته. انظري، تطلّب الأمر وقتاً وجهداً لكنّ كلّ هذه الأمور لم تعد مرتبطة اليوم بالصدمة».

دعا الشيوعيون والأناركيون وكذلك الاتحادات العمالية اليسارية والنقابات إلى إضراب عام. تعرضوا لأبشع وأقسى أنواع القمع والاعتقال التعسفي والمحاكمات العسكرية. استجوبوا وهددوا وعذبوا وأهينوا. تعرضوا للصدمات الكهربائية والضرب وحرموا من النوم لليال طويلة.

في كانون الثاني/ يناير من العام ١٩٣٤، أي بعد أشهر من نشر «الدولة الجديدة»، دعا الشيوعيون والأناركيون وكذلك الاتحادات العمالية اليسارية والنقابات إلى إضراب عام. على مدى الأربعين سنة التالية، تعرضوا لأبشع وأقسى أنواع القمع والاعتقال التعسفي والمحاكمات العسكرية. استُجوبوا وهُدّدوا وعُذّبوا وأهينوا. تعرضوا للصدمات الكهربائية والضرب وحرموا من النوم لليال طويلة.

في كتاب نشره في العام ٢٠١٤ كل من الصحافية البرازيلية آنا آرانيا والكاتب البرتغالي كارلوس أديمار بعنوان «ألم من دون حدود: التعذيب في سجون الشرطة»[٥]، جمع الكاتبان مئات الشهادات من السجناء السياسيين الذين عانوا في ظل حكم سالازار. التقى دومينغوس أبرانتيس وكونسيساو ماتوس حين كانا منتسبين إلى الحزب الشيوعي البرتغالي وناشطين ضدّ الفاشيّة. باستخدام بطاقات هويّة مزوّرة تزوّجا في العام ١٩٦٣. عاشا حياة سرّيّة في الغالب، وتنقّلا من مكان لآخر مستبقين اعتقالاً محتملاً.

يتذكّر دومينغوس جلسات التعذيب في سجن الجوبي في لشبونة: «قيل لي حضّر نفسك لتذهب إلى الماكينة. جلست ووضعوا على رأسي خوذة وأضيئت بعض الأضواء. شعرت بموجات من الكهرباء». تتذكّر كونسيساو أنّها كادت أن تستسلم: «كان هناك أوقات من اليأس، وكان الألم عظيماً، والمعاناة كبيرة،

٥ نشر الكتاب بالبرتغالية بعنوان No limite da dor: a tortura nas prisões da PIDE. شرطة الدفاع الوطنيّة والدولية كانت جهازاً أمنياً في ظلّ «الدولة الجديدة».


NÃO
GREVE
PCP



والتعذيب قاسياً، إلى درجة أنني كنت أريد أن يرموا بي من النافذة».

رغم كل هذا القمع لم يستسلم الناس، ولم ينسوا. استمرّ الفلّاحون، والعمّال، والطلاب، والنساء، والمثقّفون في مقاومة استبداد النظام ومحاربة الاستغلال الذي تمارسه الرأسمالية في البلاد والمستعمرات. قادوا الإضرابات ونظّموا النقابات العمّالية، وحشدوا التعاونيّات والتحرّكات، وناضلوا من أجل الديمقراطية والحرية والخبز والسلام والحقّ في تقرير المصير. وقفوا متضامنين مع فلسطين، وألهمتهم الثورات التي اجتاحت أوروبا والعالم في العام ١٩٦٨. كانت «ثورة القرنفل» في العام ١٩٧٤ تتويجاً لكل نضالاتهم. يعيد التاريخ نفسه، بشكل أو بآخر على الأقل. منذ العام ٢٠٠٨، هناك عودة لليسار في البرتغال، لكنّ شياطينه اليوم من نوع آخر.

حين قابلت ميغيل في مقهى جميل في منطقة شيادو، سخر مني. لاحظ أنّني كنت أحاول قراءة جريدة برتغالية في الوقت الذي كنت عاجزة عن توضيح طلبي للنادل في المقهى بلغة غير الإنكليزية. ابتسمت بأسلوب مهذّب.

قلت: «أفهم القليل من البرتغالية. سأفسّر لك. هذا هو رئيس وزرائكم الحالي» قلت وأنا أشير إلى صورة لانطونيو كوستا. تابعت: «وصل إلى منصبه في تشرين الثاني/ نوفمبر من العام ٢٠١٥. كان الأمين العام للحزب الاشتراكي والعمدة السابق لمدينة لشبونة، ووصل إلى السلطة بسبب لعبة سياسيّة ذكيّة بعد الانتخابات العامّة». نظر إليّ ميغيل وهو غير مصدّق. فسّرت له أنني أصبحت في الفترة الأخيرة مهتمّة بالتغيرات الاجتماعية والاقتصادية في دول جنوبي المتوسط.

قال: «نعم، نسمّيه الحلّ البرتغالي. لم ينجحوا في تطبيقه في إسبانيا حتى الساعة. هنا، أعاد الأمرُ الأملَ للعديد من الناس. كان الوضع سيّئاً للغاية، مع التقشّف والأزمة المالية، لدرجة جعلت حتى الحزب الشيوعي يشعر بالحاجة إلى المشاركة في لعبة الحكومة والسياسة. لم يحصل هذا من قبل».

بعد فترة من الانتخابات العامّة التي جرت في تشرين الأول/ أكتوبر من العام ٢٠١٥، تشكّل تحالف يساريّ من الحزب الاشتراكي، وحزب الخضر، وتجمّع اليسار الراديكالي، والحزب الشيوعي. أطاح هذا التحالف أغلبيّة اليمين في البرلمان وضغط على الرئيس باتّجاه تعيين كوستا كرئيس للوزراء، وتكليفه بتشكيل حكومة. يأمل البرتغاليون بأن ينهي ذلك بعض إجراءات التقشّف التي اعتمدتها الحكومات السابقة.

سألت ميغيل ما هي وظيفته. قال إنّه باحث في «معهد كالوست غولبنكيان»، وسألني إن كنت أعرف من هو غولبنكيان. أجبته بنعم «في جامعتي في بيروت سمي المستوصف على اسمه. هرب العديد من الأرمن من الإبادة ابتداء من الـ١٨٩٠. لكن كيف وصل تاجر نفط أرمني إلى لشبونة؟». أجابني: «كنّا محظوظين على ما أعتقد. هل شاهدت فيلم كازابلانكا؟» سألني.

خلال الحرب العالميّة الثانية، أمّن ذكاء سالازار حياد البرتغال الظاهري، بعدما وعد دول الحلفاء والمحور بتجارة حرّة ووصول إلى أرض البلاد وخيرات مستعمراتها. أصبحت لشبونة مقصداً لكلّ من حاول الفرار للأميركيتين أو كلّ من يبحث ببساطة عن ملجأ آمن في أوروبا. رغم أنّه لم يصل إلى لشبونة، حاول الفيلسوف والناقد الفني الألماني والتر بنجامين الوصول إليها. حين ضاع في بورتوبو في كاتالونيا قام بالانتحار. هرب غولبنكيان إلى لشبونة أيضاً. هذه الأيّام، بيروت هي المقصد لكل من يرغب بالهرب إلى أوروبا من سوريا. قام الملايين بهذه الرحلة بحثاً عن الأمان.

في أحد آخر مؤلفاته، وهو نص ذاتي معنون «ست مراحل من حياتي»، يؤكّد المفكّر الراحل جورج طرابيشي على عمق هذه المأساة: «أول خمس مراحل في حياتي كانت رحيلاً كتبتُ على أثره كلّ ما كتبته (...) لكنّ المرحلة السادسة، في المقابل، هي مرحلة التوقف، والصمت، والشلل التام عن الكتابة: هي مرحلة الألم السوري، المستمر منذ أكثر من أربع سنوات، والذي لا تبدو هناك أي نهاية له».

أصبح سجن الجوبي اليوم متحفاً للمقاومة والحرّيّة، وتم افتتاحه في الخامس والعشرين من نيسان/ أبريل من العام ٢٠١٥، عشيّة العيد الحادي والأربعين لثورة القرنفل. لقرون مضت كان هذا المبنى دوماً سجناً. لم أستطع التوقف عن البكاء هناك. كما قال جراح فلسطيني يوماً إنّ هناك أجساداً محطّمة، وحيوات محطّمة أيضاً. في الفترة الأخيرة، سلب الدمار عالمنا منّا. فيما بعض الأمور لا يمكن تعويضها، أريد أن أؤمن أنّه حتى لو أنّ سنونوة ماتت من قلب مكسور فإنّ الربيع لم ينته. ليس بعد على الأقلّ.

أهاجر مثل طير مذبوح

صابرين كاظم

شاعرة وكاتبة وإعلامية عراقية. حازت لقب أفضل مراسل تلفزيوني في العراق للأعوام ٢٠١١، ٢٠١٣، ٢٠١٤. حازت على جائزة اليونسكو للشعر في العام ٢٠١١. شاركت في تأسيس مشروع «أنا عراقي» ومشروع «أنا أقرأ» و«كتاب في حقيبة نسائية» للتشجيع على القراءة.

«يا للخسارة، صُدُق، ما زرتِ دمشق قبل الحرب؟» ثم تأوّه مسترسلاً في تأسّفه. صديقي نزار المجنون ببغداد، يدعونا نحن أصدقاءه بين فترة وأخرى لاستراق ليالي ضحك وسمر وشواء في هذه المدينة. كان قد بدأ الفجر لتوّه بالطلوع ونحن على سقف بيته المفتوح حيث نام أصدقاؤنا وبقينا نحشّ عشب الحديث من هنا وهناك. ذكّرتُه نخلة ومنظر يحدّها لبيت تدلّت شجرته وأزهارها، يلطم فخذه يفرك أصابع يده، تحمرّ عيناه كما كلّ مرة عندما ألاحظه يتكلّم بصدق ومن كلّ قلبه. يرتفع سرب من الحمام ومعه يشير بإصبعه، حتى تدور حول منظر محدّد: «دمشق مثل هذه» ويحتضنني حين غمرته أشواقه المتأجّجة بلحظات أعادته لشهور عسل من حياته هناك.

بعد كلّ خراب سوريا حتى وقت قريب من الأشهر الأولى في العام ٢٠١٦، صُوَر الحمام وهو يحطّ على نوافذ وشبابيك عتيقة، ممتلئة بالسكينة تفتح ريشاً من الأسئلة: هل هذه السكينة في دمشق؟ ما أجمل صور المدن وزرّ الكاميرا يضغط لالتقاط المشهد!

من هم هؤلاء السوريون الذين فرّوا؟ تساؤل تلاحقه بصمة العار. وقد يبدو مخيفاً للوهلة الأولى التطرّق إلى أسئلة باتت هي من مسلّمات الشتم والتخوين في بلادنا اليوم. لم أذهب إلى دمشق يوماً، رغم كثرة أسفاري خارج العراق. لكن يشاء الحظّ أن يعود عراقيون كُثُر من دمشق إلى بغداد: يا خسارة، لم تزوري دمشق. سوريا التي خُربت لن تعود وتلك الصورة الحالمة عن المقاهي والأزقّة، بقيت رسماً فوتوغرافياً يتكرّر من أفواه أصدقائي في جلساتهم حين يجتازهم حنين الأوطان من غربتهم عن شكل بغداد اليوم إلى ما صار عليه شكل دمشق لاحقاً.

يقول لي صديق: يا خسارة، فأضيف دمشق إلى قائمة الأماكن والبلدان التي أتطلّع إلى زيارتها. ففي القائمة لندن، البندقية، وروما مرة أخرى، عمان مرة ثالثة، إسطنبول مرة سابعة، جيلان أوغيلان الإيرانية، بغداد عام ١٩٦٥ ثم دمشق قبل ٢٠١١. هاتان المدينتان دون غيرهما من المدن تشاركتا لديّ في حيّز مكاني وزمانيّ لن يتحقّق، فتغيّر الزمن على بعض المدن يجعلها غيرها وكأنها لم تعد موجودة. فلو أسترد هذا وذاك لأسترد الزمان ذلك. ربما من أجل الأمل وحده، قد يعود الزمن لهاتين المدينتين لأعرف قيمة ما خسرتُ خطوة بخطوة.

بيت المطيرجية

«تصير الطير الطاير، أحسن من أن تصير الكبش المذبوح»، أو «الذي لا يهشّ ولا ينشّ».

من أفواه شيوخ الرجال تخرج هذه الكلمات لدفع أبنائهم إلى الرحيل. الأمّهات يعرفنَ أنّ الأرض تمشي بهنّ ليبقى أولادهنّ على الأرض، يعرفن جيّداً أنّ الطير والكبش مذبوحين ثمن حتميّ لجيل افتُتن بالحرّية ورفض الاستعباد. جيل لا يعرف أن يأكل ويوصوص، ولا يدفع المصيبة التي تترتّب على رفع صوته والمطالبة بحقوقه لا مسايرة الأنظمة والمجتمعات الخانعة لها بقصبة، وقد استلهم العراقيون دفع المصيبة والبلاء بقصبة من أهوار الجنوب حيث يسير المشحوف (القارب الصغير) في ماء الهور بدفعه بقصبة. هذا الجيل الذي يفضّل أن يتعرّف إلى الشيطان الغريب كي لا يظلّ تحت رحمة الملاك الظالم الذي يعرفه، جيل يقرأ الكتب ويثرثر بما لا يعنيه، يريد أن يقول شيئاً ويقمعه. هذه حال الجميع بمن فيهم عدد كبير ممن يقرأ الآن. جيلٌ هو للأمهات سرب حمام مقتول أو قتيل، فهو لاختلافه واستبداد أنظمته السياسية والاجتماعية صار بين مقصلتين يكمل إحكام خناقهما المقدّس.

في بغداد، لاسيما أحياءها الشعبية، تبرز أعشاش الطيور داخل اقفاص كبيرة من أعلى سطوح المنازل. عشرات



المطريجية (مربّي الطيور) يعيشون نهاراً كافياً في السطوح، خلاله يُجرون ما يلزم من تقسيم للوقت بين الطعام والعمل ويتولّون أحياناً حَمْل طبَق التنّور للأمّهات وهنّ يخبزن. فعلي غير ما عُرفوا به من النقد اللاذع لمربيّ الطيور، سوسة البلاء، وخشني الشهوة، التي يتصيدون بها نساء الحيّ. إلّا أنّ الطيور جعلتهم يعرفون حجم الريشة الواحدة وهشاشة روح الطير. يديرون وقت التبييض وتفريخ الطيور وينقلونها بعناية من قفص إلى آخر ثمّ يعلّمونها التحليق بعيداً لحين تقرّر الطيور ألّا تعود أو تذهب في رحلة لأيام، وقد تطول لأسابيع حتى العودة ثانية إلى الرجل الذي يرفرف لها بخرقة بيضاء.

جاري في الحي الشعبي ببغداد، كان يربّي الطيور ويحمل طبق التنور لأمّه، يحمل لها عُدّة التسوّق ويركض قبلها لفتح الباب. حليم يحبّ ابنة الجيران، ومثل كل القصص المعروفة عنهم، يكتب الشعر المحليّ العراقي والدرامي ليقطف قلبها. توفي والد حبيبته إثر انفجار، وتزوّج حليم حبيبته وعاشت العائلتان معاً هما وأخواتهما الأخريات، وصارت نساء الحيّ يحسدن هذه المرأة على رجل رومانسيّ مثل حليم يرفع طبق التنور لحبيبته الهانئة.

هذه القصة تتكرّر في مدن عربية أخرى. يلمس الجميع رقّة مربّي الطيور وحرية الحمام وهو يدفع أجنحته كل صباح نحو أشعّة الشمس، وكيف أنّه بلحظة أسى، يرفع العيون عن الخراب إلى سماء صافية، يخترقها بخيط رفيع من الدخان بعد كل انفجار. وأن يكون المرء والطير يحدقان عالياً لا يشبه أبداً فكرة أن يكونا داميين بواحد من خيوط الدخان هذه.

صوت رفيف الأجنحة ارتبط بهذا الحلم للتحرر من القيود، بالذهاب بعيداً، وطالما تغنّى الشعراء والمطربون بذلك الطير الذي لا يعوقه أحد وله الجغرافيا وطناً مثالياً أين شاء ووقتما شاء، فهو أقرب مثال ملموس في بيئة تكاد تظهر شحيحة في ما تقدّمه من أمثلة حقيقة عن الحرية والخيار الشخصي وحقوق الأفراد، لتجعل قبول الناس لفكرة الحريّة ومغادرة الأسوار والممنوعات إلى فضاء أكثر رحابة، فكرة محلّقة لمسها الشيخ والمرأة، الصبي والعامل.

خمسون حمامة مدمّاة وحرب واحدة مع بداية الحرب الأهليّة وبوادر ظهور المليشيات الشيعية في العراق في العام **٢٠٠٧**، وخلال العمل مراسلة ميدانيّة لتلفزيون أميركي، كنت أقضي كلّ يوم ساعات من التصوير في «مدينة الصدر» ببغداد: مجلس عزاء تفخّخ، طابق علوي فيه صوف وربما الدماء دماء خروف، زجاج منتشر على الأرض وزوايا الجدران، مولّد كهرباء متفحّم، سلال من البيض وورقها الكارتون بقشور سوداء وتضلعات تناسب كثيراً مشهد عمارات المحيط حيث «علوة جميلة» سوق بيع الخضروات المعروفة في مدينة الصدر الشعبية ببغداد. أرى أشلاء حبّات البطيخ والناس ممزوجة، اللون الأحمر القاني هو ما يميّز بين الفاكهة وجسد البشر المتناثر، بعد أيام و ليالٍ من العنقوديات وصواريخ بعلم إيران، كشك فلافل ورأس، بعد مستشفيات ودماء وآباء يدخلون بدشداشاتهم البيض الممزّقة من الصدر وبدماء ستبقى ليحاكم بها الله حين سيموت، سريعاً، بعد ثلاثة أيام صارت هي كفنه، سؤاله عن ابنه، بأيّ سبب؟ وأنا يا الله بائع خردوات الحديد، كلّ حدادة أفسخ ركن دبابة، كاتيوشا، ناقلة «بي كي سيات»، هذا الرجل الذي توفي حزناً على ابنه بعد فترة وجيزة، قبلها حين كان ما لا يزال حيّاً هناك في مستشفى الإمام علي داخل «مدينة الصدر» ـ «مدينة الثورة» سابقاً. مدّ الجيش الأميركي طوقاً أمنياً على جميع جهات المدينة وبقي لها أربع منافذ، جدران خرسانية ملساء، على ارتفاع ثلاثة أمتار.

كنت أسكن هناك، لكنّ عملي كان في المركز التجاري لبغداد. من الطوق إلى خارجه ومن خارجه إلى داخله، ماراثون يومي أسلّي نفسي بأنّه سيجعلني بصحّة جيّدة. الصحة التي يقول عنها باولو كويلو إنها ستكون وصمة عار إذا متنا تحت أسر تحقيقها، الصحّة التي أعتني بها جيّداً لتستقبلها رصاصة إيرانية صدئة أو «ليزر أميركي» وثقبٌ في الرأس، لأكون دليلاً للمشاة المتأخرين. إنّ الموعد اليومي لهذه الحرب قد بدأ وثمّة قتلة من جهتين يتربّصان بكم. ما أشقّ هذا التصور! يقاطعني سائق التاكسي ليطلب الأجرة فقد وصلت إلى مقرّ عملي، ويضاعف السعر بحجة أنّي بنت. ولو لم ينقذني لصرتُ عجينة على الأرض يهرب المشاة من حولها كي لا يبدو أن لهم بها علاقة. بإمالة الرأس إلى الجهة الأخرى من جهة الجثة مثلما أفعل عشرات المرات كلّ يوم مع محاولات رفع المايكروفون عالياً عسى أن تنقذني كلمة «برس ــ صحافة» من هذه الرصاصة المحتملة، لأنجو وأضيف يوماً آخر من النجاة في سيرتي.

توقّع الناس أن تنتهي الهستيريا بعد أسابيع، توقّع أبي أنّني أكذب بشأن أنّ الأخبار تضخّم كل شيء، ولم يحدث شيء سوى ثلاثة اشتباكات، أسرّة مستشفيات إضافية لا تتسع لبضعة جرحى، وحدث مأساوي لطفل يشتري الصمّون (الخبز العراقي). لم أكن خلالها أتوقّع، بل أضطرب وأفقد الإحساس بالحياة فقد انقطع هديل الحمام لأشهر، وصار عندي أكثر من خمسين ريشة كان يفترض أنها اثنتان وخمسون ريشة، لكنّ بلبلاً وحمامة كانا ملتصقين بعمود كهربائي.

من الشارع الى الانتخابات البلدية

فرح قبيسي

باحثة مشاركة في معهد الأصفري للمجتمع المدني والمواطنة في الجامعة الأميركية في بيروت. ناشطة سياسة تشارك في حملات عديدة تدعم حقوق النساء والعمال وفي حركات ترمي إلى تحقيق العدالة الاجتماعية.

«بنت الشارع شو إلها علاقة بالانتخابات؟!»، بهذه الجملة التعجبية والاستفهامية معاً عبّر صديق عن استغرابه من قراري خوض الانتخابات البلدية في بيروت في أيار/ مايو ٢٠١٦ مع حملة «بيروت مدينتي». أما استغرابه فمردّه إلى أنه اعتبر أن هنالك تناقضاً بين توجّه تلك المرأة التي يعرفها من خلال نشاطها السياسي والتنظيمي، أي توجّهها الاشتراكي الثوري، وبين قرارها المشاركة في الانتخابات. أوافق صديقي على أنّ الانتخابات في لبنان، في ظلّ القوانين الانتخابيّة السائدة، سواء البلدية أو البرلمانية، ما هي إلّا وسيلة لتعيد السلطة التجديد لنفسها ولتطيل أمد تحكّمها لسنوات جديدة مقبلة. كما أنّي أوافقه على أنّ هنالك وهماً عامّاً سائداً بأنّ الانتخابات هي الطريق الوحيدة للتغيير، لذا، نرى مثلاً أحزاباً شيوعية تخلّت بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، وفي لبنان منذ مطلع التسعينيات، عن بناء حركات اجتماعيّة وعمّالية وطلّابيّة من أسفل، وما فتئت تتزلّف تحالفات انتخابية مع قوى السلطة طمعاً بمقعد من هنا أو هناك تحت شعار «التغيير من الداخل». ومردّ ذلك إلى أنّ الديمقراطيّة التمثيليّة أصبحت واحدة من أكبر أيقونات السياسة في ظلّ الليبرالية الجديدة وتُعقد عليها الكثير من الآمال والأوهام أيضاً!

غير أنّ قراري خوض الانتخابات البلدية جاء لاعتبارين أساسيين. أولاً، أنّه منذ العام ٢٠١١ حصلت اندفاعة كبيرة في الشارع لنضالات من خارج الاستقطابات الطائفيّة والحزبيّة المهيمنة تنادي بالتغيير على مستوى شكل الحكم باتجاه تجاوز النظام الطائفي المأزوم وتنادي بتغييرات اجتماعية واقتصادية عبّرت عنها تحركاتٌ نقابيّة وعمّالية مختلفة، لا تزال تفتقر إلى بديل سياسيّ يحمل رؤية متكاملة مبنيّة على منظور التغيير من أسفل. كان هنالك ضرورة، خصوصاً بعد خفوت حراك صيف ٢٠١٥ الذي بدأ مع أزمة النفايات، وحالة اليأس التي رافقت العديد من الذين واللواتي شاركوا بها، الاستمرار في محاولة تطويق السلطة وأحزابها المهيمنة، وعدم السماح لها بأن تكون اللاعب الوحيد الأوحد، سواء في الشارع أو في الانتخابات.

كما أنّ المطلوب هو انخراطنا في تلك العمليّة السياسيّة التقليديّة، ليس لتكريسها حصراً، إنما لاستغلالها أيضاً كوسيلة تتيح أولاً خلق شبكة علاقات أوسع مع الناس التي لا تقع عادة في دوائر «الناشطين» الضيّقة، وكمنبر للتحريض على خلق مساحات أوسع لتشكّل بدائل ديمقراطية من أسفل.

وهنا يقع الاعتبار الثاني لقراري. فتجربة حراك صيف ٢٠١٥ أكسبتني وعياً بأهمية العمل البلدي بالتحديد. فقد تساءلنا حينها: ما هو دور البلديات في حلّ أزمة تكدّس النفايات؟ وطالبنا بأن تحرّر أموالها بهدف اعتماد حلول بيئية ومستدامة بعيداً عن المركزيّة التي من خلالها تدار صفقات الخصخصة والمحاصصة. وأيضاً اكتسبنا معرفة جديدة بأنّه من الأسهل نظرياً ممارسة الرقابة والضغط على مجلس بلدي، من ممارستها على مجلس وزراء أو نواب.

ومن خلال تجربة خوض الانتخابات البلديّة، تعلّمت أنّ هناك مساحة سياسيّة لم نطرقها بعد، للاشتباك مع قاعدة أوسع من الناس حول مشاكلهم اليومية. وتبيّن لي أنّ هذه المساحة بالتحديد مهمّة جداً لبداية تكوّن بدائل على المستوى المحليّ بعد مصادرة المليشيات الحاكمة أغلب مساحات النضالات المشتركة الطلابيّة والنقابيّة والعمّاليّة والمهنيّة وغيرها. وهذه المساحة تبدأ تحديداً من مشكلة مجرور الحيّ، وإنارة الشارع، ومشكلة الأرصفة وغيرها، وصولاً إلى طرح السؤال الأوسع الذي يعني جميع القاطنين هنا والآن، على اختلافاتهم الجنسية والوطنية والطبقية والجندرية: أي مدينة تلك التي نريد؟



عبر التدخّل على المستوى المحلّي، هنالك إمكانية لإعادة تعريف السياسة وتحميلها مضامين جديدة، بما هي صراع حول شكل المجتمع الذي نريد، وعلاقاتنا التي ننسجها فيما بيننا في الحيّز العام الذي نتشاركه، من أجل مدينة أكثر ديمقراطيّة بعلاقتها مع ساكنيها وأكثر ترحيباً بهم على تنوّعاتهم. لصديقي هذا أقول إنّ لا تناقض بين نضال الشارع وخوض الانتخابات، فهما أحياناً مساران يستكملان بعضهما البعض ما دام هدفنا معاً هو بناء بديل سياسيّ ديمقراطي ينطلق من هموم الناس ويدافع عن حقّنا جميعاً بحياة أفضل.

«أصغر مرشحة»

«بصفتك أصغر مرشّحة على اللائحة، أتظنّين بأنّك تستطيعين تمثيل مصالح أهل بيروت؟»، لا يزال هذا السؤال عالقاً في ذهني منذ أن سُئلته في أحد البرامج التلفزيونية. حاولت إخفاء انزعاجي وأجبت من دون انفعال بأنّ صراعنا ليس جيلياً حصراً، بل هو صراع حول رؤيتنا للمدينة. لكن بعيداً عمّا يحمله السؤال من فكرة الوصاية الأبويّة، تراني أسأل: ما علاقة السنّ بالمصالح التي نمثّلها أصلاً؟ هل مَن في السلطة من الأكبر سنّاً هم بالضرورة حريصون على مصالح الناس أكثر؟ أغلب الساكنين في هذا البلد سيجيبون بالنفي. وهل بالضرورة «الشباب» منهم أكثر تمثيلاً لمصالح الناس العامّة؟ أغلب الساكنين في هذا البلد سيجيبون أيضاً بالنفي. رغم ذلك، يبقى الخطاب حول «الشباب» كثير الانتشار في المؤتمرات حول «دور الشباب في...»، وفي الخطابات السياسيّة حول «تعزيز دور الشباب» وغيرها.

الخطاب حول الشباب، كما هو الخطاب حول «التكنوقراط» عابر للطبقات، وللجندر والأصول الوطنيّة. خطاب جاذب للآلاف ممّن يأملون حصول تغيير، إذ يعدُهم بجديد مختلف عن القديم، وهو خطاب مناسب أيضاً للسلطة لأنّه يكرّس التراتبيّة الأبويّة في المجتمع كما يعمل على إخفاء مظاهر التمايز الاجتماعي وعدم المساواة.

خلال التغطية الإعلاميّة للثورات العربية مثلاً، لاسيّما في كل من تونس ومصر، تم إخفاء التركيبة الطبقية للاحتجاجات تحت عباءة مركّب متجانس ومتخيّل جديد سمي «الشباب» كما تحاجج رباب المهدي. التركيز على هذا المصطلح يسمح بتجاهل ما كانت عليه هذه الثورات من انتفاضات على عهود من سياسات الليبرالية الجديدة. هذه السياسات التي أعلنت بالفعل الحرب على الشباب. فهذا الجيل، خصوصاً من الطبقة العاملة، عليه التأقلم مع عالم تضمحلّ فيه فرص العمل، وترتفع فيه تكلفة التعليم، وتتقلّص فيه شبكات الدعم الاجتماعي. وحين ينتفض على هذا الواقع يتمّ شنّ حرب عليه بأنه شباب أخرق وطائش. خوف السلطة إذاً من الشباب، تحديداً ذلك الذي يختنق تحت وطأة الضغوط الاقتصادية والباحث عن بدائل سياسيّة والمنتفض على بؤس واقعه، يتلازم مع محاولاتها المستمرة لاستيعابه. لذا نراها مرّة تنعته بالطيش والرعونة خوفاً، ومرّة أخرى تدعوه للعودة إلى صلاح الأخلاق، فيما تعمل هي كالمحدد الأوحد لها.

لذا، لا أنفي كليّاً وجود المسألة الجيليّة، بل أحاجج بأنّها ليست المحدّد الأوحد الذي ترتكز عليه خياراتنا السياسيّة. فأنا لا أرى أنّ الصراع هو بين جيلي وجيل والديّ. فكلا الجيلين لديهما هواجسه انطلاقاً من تجربته وظروف نشأته. ولنا مع هذا الجيل ما يجمعنا من مخاوف أكثر ممّا يفرّقنا. فوالدي مثلاً، يملك مصلحة تجارية صغيرة، وناضل على مدار سنيه الأربعين الماضية في أكثر الظروف قسوة من أجل أن يوفر لولديه حياة كريمة من أكل وتعليم وطبابة، فيما حرمته الدولة من حقّه بالسكن وبضمان صحّيّ واجتماعي ومعاش تقاعدي. وأنا بنت جيلي أرى مستقبلي في حاضر أبي هذا. ويشكّل قلق الحاضر وهاجس المستقبل دافعاً كبيراً لي وللآلاف من أبناء وبنات جيلي في لبنان والعالم للنضال ضد سياسة القلق المعمّمة هذه ومن أجل العدالة الاجتماعية.

«الشباب» ليس مركّباً واحداً متجانساً قائماً بنفسه، بل تتقاطع معه مركّبات وهويّات أساسية أخرى، منها الانتماءات الطبقيّة والجندرية وغيرها. ومن رفع حملة «بيروت مدينتي» على أكتافه هم مئات من أولئك، من طلاب جامعات يعانون تحت ضغط أكلاف التعليم العالية أو خريجين جدد عاطلين من العمل أو وافدين حديثاً على سوق تبلغ نسبة البطالة فيه ما يزيد عن ٢٤٪ من بينهم ٣٤٪ من الشباب.

أمام العائلة الممتدّة

تعلّمت الكثير من هذه التجربة، دفعتني إلى التفكير في قضايا لم أتنبّه لها سابقاً. تعلمت مثلاً، أنّ العائلات تحتلّ مركزاً هامّاً في مسار العمليّة الانتخابيّة البلدية تحديداً. ترتكز عليها الأحزاب حتى المهيمنة منها، وتعمل على استمالتها لاكتساب أصواتها. أمّا القوى التي تطرح نفسها كبديل فلا تستطيع أن توجّه إلى العائلات ضربة واحدة وبعضها لا يرى إشكاليّة بالعمل من داخل بنية النظام


بيروت مدينتي
لائحة للانتخابات البلدية ٢٠١٦



القائم، حتى بُناه العائلية. تعلّمت بالتجربة أنّ هذه الأخيرة، أكثر منها الطائفية، تشكل النواة التي يعيد النظام إنتاج نفسه وشبكة علاقاته من خلالها.

من موقعي كشخص لم يستثمر كثيراً من الوقت والجهد خلال الـ٢٨ سنة الماضية في تمتين علاقاته مع العائلة الممتدّة، وضعتني الانتخابات أمام سؤال العائلة. فمن موقعي كشخص تمكّن من التحرّر إلى حدّ كبير من سيطرة العائلة التي عادة ما تمارس على النساء، لاعتبارات ذاتيّة، طبقيّة، سياسيّة، وجغرافيّة، وكنسويّة تدرك البنية البطركيّة للعائلة والامتيازات التي تمنحها للرجال، لم أجد اللجوء إلى العائلة الموسّعة في خضم الحملة الانتخابيّة قراراً سهلاً.

يترافق استحضار صلة القرابة بالنسبة إلى النساء، وإن كان للدعم، مع استحضار، إراديّ أو غير إراديّ للقيَم وتراتبيّة العلاقات البطركيّة، كما تحاجج سعاد جوزيف. وبالتالي، كان سؤال العائلة بالنسبة إلي سياسيّاً ومبدئياً. فاستحضار العائلة هو استحضار لسلطة أبوية في الحيّزين العام والخاص من حياة النساء الاجتماعيّة. وعلى قدر ما تمثّل العائلة مصدراً للدعم والحب لأعضائها، تكون مصدراً للممارسات التسلطيّة على خيارات النساء السياسيّة والاجتماعيّة والجنسيّة وغيرها. لهذه الأسباب، تردّدت أمام اللجوء إلى العائلة في محاولةٍ لكسب أصواتها دعماً للائحة «بيروت مدينتي».

إلّا أنّني اكتشفت بالتجربة أنّ موقعي الفرديّ والنسويّ هذا، بالإضافة إلى الحالة والأصداء القويّة التي خلقتها الحملة، أتاحت لي المجال للتعامل مع أفراد العائلة سياسيّاً. وفي يوم من الأيام الانتخابيّة، استجمعت قوّتي ووقفت لأول مرة في أحد اجتماعات العائلة التي بادر إلى تنظيمها أحد أفراد الأسرة، وتحدّثْت من دون رقابةٍ مسبقة عن ضرورة الخروج من ثنائيّة ٨ و١٤ آذار، وضرورة دعم المبادرات الخارجة عن الاستقطابات الطائفيّة، والعمل على تكوين بدائل سياسية. وكان مفاجئاً بالنسبة إليّ حجم الحبّ والدعم الذي أحاط بي كفرد. تكرّرت هذه الوقفة في اجتماعات أخرى وأكثر اتساعاً. ونشطت المبادرات والاتصالات داخلَ العائلة وتكثّفت لدعم ترشّحي، على الرغم من كوني امرأةً شابّة. وأتى بعضٌ من الدعم لأنني «قبيسية» و«بنت العم» والبعض الآخر عن قناعة بضرورة دعم مبادرات اعتراضية على السلطة وبديلة منها. ودخل أبجديّتي مصطلحٌ جديد يدعى «المفاتيح». هؤلاء هم رجال العائلة من ذوي الحيثية والنفوذ داخلها، والذين من خلالهم يُفتح للمرشحين مثلاً باب التواصل مع أعضاء الأسرة الباقين.

في تلك اللحظة تحديداً، اكتشفت أنّه لا يمكن مقاربة العائلة ككتلة واحدة، ولا كثابت، بل هي متأقلم، والديناميّات داخلها تتأثر أيضاً بالديناميّات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة خارجها. وأنّ تفتّح خيارات سياسيّة خارج العائلة من شأنه أن يفتح النقاش حول الخيارات السياسيّة داخلها.

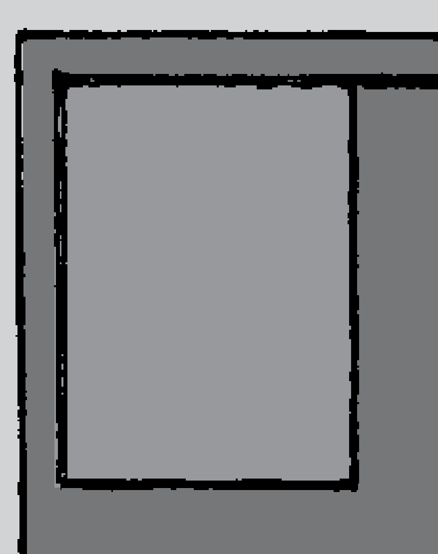
على الرغم من ذلك، تشكّل العائلات الممتدّة الوحدة الأساسية التي يقوم عليها النظام السياسي والاجتماعي في لبنان. فغالباً ما يحسّن «مفاتيح» العائلات موقعَهم تجاه الزعامات السياسية من خلال ضبط أفراد العائلات، نساء ورجالاً، سياسياً وإلزامهم بالتصويت مثلاً باتجاه معيّن ككتلة واحدة لمصلحة هذا الزعيم أو ذاك. فيما تعمل هذه الزعامات على استمالة كبار رجال العائلات لتفتح من خلالهم قنوات التوزيع الغنائمي من الدولة إلى شبكتهم الزبائنية. وهذا بالتالي أحد أوجه تحكّم السلطة السياسيّة بالمجتمع عن طريق السلطة العائلية. لذا لا بدّ من طرح الإصلاح الانتخابي خصوصاً لجهة حقّ الانتخاب القائم على مكان السكن كوسيلة من أجل زعزعة الأسس التي يقوم عليها تحالف السلطات هذا ومن أجل تحرير الأفراد، نساءً ورجالاً، بخياراتهم السياسية من السلطة الأبوية للزعيم ولمفتاحه.

خصم السلطة غير النمطي

شكلت «بيروت مدينتي» خصما غير نمطيّ للسلطة، ممّا أدّى إلى إرباكها بداية من حيث آليات التعاطي مع الحالة التي خلقتها، قبل أن تعمد أجزاء منها إلى محاولة لا تزال حتى الساعة يائسة لاستيعابها (مثل محاولة وزير العدل اللبناني أشرف ريفي حين وجّه تحية لـ«بيروت مدينتي» وصرّح بأنها أسست لانتصاره الانتخابي في طرابلس). فـ «بيروت مدينتي» لم تقارع الأحزاب المهيمنة في المضمار المحبّب لهذه الأخيرة والذي تتفوّق فيه، أيْ من خلال المغالاة في ادّعاء تمثيل طائفي مثلاً. بل طرحت الحملة خطاباً مختلفاً عنوانه المصلحة المشتركة العامة، وهي المساحة التي تشكّل إدانة كبرى لهذه القوى. ولا شك في أنّ الحملة أعطت دفعاً وثقة للناس بالتعبير عن غضبها تجاه الحكام وعن حاجتها لبدائل سياسية. هكذا خرجنا، على ما يقول أحد الأصدقاء، أفراداً ولوائح وناخبين من بيروت، مروراً بالضاحية، وبالعديد من قرى الشمال والجنوب والجبل ورفعنا في وجه هذه القوى أصبعنا الأوسط باسمين ومَلآنين بالأمل والإصرار على الانطلاق «ببدايات» جديدة تبني على ما تحقّق.




الحق في المدينة



المرض كمجاز في أدبيات تخطيط المدن

يارا سقف الحيط

باحثة في المتحف الفلسطيني، رام الله.

في كتابها «المرض كمجاز» (١٩٧٨)[١] تناولت سوزان سونتاغ التوصيفات والاستعارات المجازيّة المرتبطة بمرض السرطان ومرض السلّ قبله، مُظهرة تأثير هذه الاستعارات في أسطرة المرضين وتكثيف الغموض حولهما، والإضعاف من قدرة المرضى على التعبير عن الأعراض التي يشعرون بها، وذلك لعدم توفر لغة تسمح بذلك ولتشابك اللغة المرتبطة بالمرض قسرياً مع غموض الاستعارات المجازيّة.

يستعير هذا المقال جزءاً من عنوانه من كتاب سونتاغ، إلّا أنّ الحالات التي يستعرضها لاستخدام استعارات المرض في توصيف المدينة ـ والتي استوقفني كل منها خلال بحثي في مواضيع مختلفة تظهر في تباعد الأزمنة والمناطق الجغرافية بين الأمثلة المذكورة ـ لا يرتبط فيها المجاز بالضرورة بالغموض، وإنّما يكاد يكون العكس تماماً، إذ إنّ تبعات استخدام المجاز لا تقف عند غاية الوصف، فتتعدّاها إلى الإشارة الضمنية إلى وجود علاقات، سببيّة كانت أو شرطية، وعواقب محتملة تخدم بشكل كبير غرض تشكيل صورة عن المكان تجعل من حلول معيّنة استجابات حتميّة من الصعب مقاومتها.

في حالة استخدام استعارات المرض في أدبيّات تخطيط المدن، فإنّ اللجوء إلى غموض المجاز يكشف أكثر ممّا يخفي.

لا بد من الإشارة هنا أن فكرة المقال راودتني خلال بحث أجريته بالإشتراك مع زميلتي لانا جودة في سياق التحضير لبرنامج وداعاً لوكوربوزييه، وهو سلسلة عروض أفلام وحلقات نقاش قمنا بتنظيمها في مركز خليل السكاكيني في رام الله، لاستكشاف نماذج من عمارة الحداثة في جغرافيات مختلفة في محاولة لفهما خارج حدود النمط المعماري الذي عادةً ما يتم اختزالها فيه.

جراحة حذرة

ارتبط اسم باتريك جيدس (١٨٥٤ ـ ١٩٣٢) ـ المخطّط والبيولوجي الإسكتلندي ـ بالنوايا الحسنة لتخطيط المدن، حتى وإن لم يجر اختبار نتائج معظم مخططاته على أرض الواقع، إذ إن أكثرها لم يصل إلى حيّز التنفيذ. عمل جيدس على مدار ثلاثين عاماً مخططاً مدنياً في مدن عدّة تحت نفوذ ما كان يعرف بالإمبراطورية البريطانية، منها إدنبرا، دبلن، القدس، حيفا، طبريا، قبرص وعدن. كان تأثير دراسة جيدس لعلم الأحياء واضحاً في صياغة أفكاره عن المدينة، فقد أكّد على أهمية «التشخيص» المتأنّي لمشاكل المدينة كجزء مهمّ من إيجاد الحلول لها وذلك باستحداثه لمنهجيّة المسح المدني كمرحلة تسبق إعداد المخططات، وفيها يصار إلى جمع معلومات ومشاهدات مرتبطة بالسياق المحلّي وخصوصيّة احتياجاته لبناء التخطيط عليها، بخلاف منهجيّات التخطيط الاستعماري السائدة في حينه من إقحام لمخططات غربية دون الاكتراث لمدى ملاءمتها للسياق المحلي. لا شك في أن الوقع الإيجابي لأفكار جيدس لم يُعفها من التورّط العميق بالمنظومة الاستعمارية، فعمله لدى الحكومة البريطانية استدعى بالضرورة تبنّيه لمصالحها بغضّ النظر عن المنهجية المتّبعة، ويمكن قول الكثير عن الإشكاليات المترتّبة على اختزال ما هو محليّ وما هو غربيّ في ثنائيّات متقابلة، إلّا أن الغرض من استعراض نهج جيدس في التخطيط هنا هو التطرّق إلى أحد المفاهيم التي استحدثها وهي ما سماه «الجراحة المحافظة».

كما يمكن الاستدلال من المعنى الحرفي لـ«الجراحة المحافظة»، فهي تتماشى مع ما نادى به جيدس من توخّي الحذر عند مقاربة النسيج العمراني. يتعامل جيدس مع النسيج القائم، فيحدّد ما يجب إزالته وما يجب إضافته

١ Sontag, Susan. *Illness as metaphor*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1978.

لاسترداد النسيج العمراني عافيته أو لإمداده بعافية لم يعهدها سابقاً بحسب رؤيته. وفي الحالتين، يتمّ ذلك بغرض تحقيق أكبر تأثير ممكن بالحد الأدنى من التدخّل. استخدام جيدس لمصطلح «الجراحة» يقتضي ضمناً التساؤل عما أراد استئصاله، وهو ما يظهر بوضوح أكبر عند استعراض آليّة تطبيقه لمفهوم «الجراحة المحافظة» في أحد أبرز مخططاته: مخطط مدينة القدس في بداية الانتداب البريطاني.

كُلّف جيدس من قبل حكومة الانتداب البريطاني بإعداد مخططات لمدينة القدس امتدّ تأثيرها إلى حد كبير في تشكيل المدينة حتى الوقت الحالي. بعد ساعات من نزوله من القطار في أول زيارة له لمدينة القدس، دوّن جيدس مشاهداته الأوليّة، ولاحظ «سور المدينة البارز المؤدّي إلى البوّابات القديمة» ومن جهة أخرى «التشويهات الحداثية التي حلّت بالمدينة... رداءة المباني الحديثة الممتدّة نحو الوادي... والقياس المبالغ فيه للعديد من المباني الدينية الحديثة رديئة التصميم»[٢]. أوصى جيدس في مخططه بضرورة الحفاظ على البرك القديمة والمصاطب الزراعيّة بصفتها «الصروح التوراتية الوحيدة التي من الممكن إعادتها إلى جمالها الأصلي والعريق»[٣].

ليس من الصعب الاستدلال على أن «جراحة» جيدس هدفت إلى إعادة تشكيل مدينة القدس وفقاً للمخيال التوراتيّ عبر استئصال مظاهر الحداثة من المدينة، وعلى عدم تلقائيّة توافق ذلك مع المشروع السياسي الصهيوني. كما أنّ فكرة إعادة المدينة إلى «سابق عهدها» أو بعبارة أدقّ، إعادتها إلى نسخة متخيّلة لما كانته عبر الإصرار على إزالة الشوائب التي تعكّر جمالها النقيّ استدعى متْحفتها عبر إزالة آثار الحياة اليومية لمن كانت لهم المدينة مكان عيش.

ومن الجدير بالذكر هنا أنّ حذر جيدس في مقاربة النسيج العمراني في القدس وإسهابه في التأكيد على عدم نيّته إحداث تغييرات دراماتيكيّة أو إقحام حلول غريبة عن النسيج القائم تماشى بشكل كبير مع النهج الذي اتّبعته حكومة الانتداب البريطاني في العديد من مستعمراتها وخصوصاً في القدس. فتنصيب الانتداب نفسه كحكومة وصاية عكس نفسه في منهج أبويّ انتهجته الحكومة البريطانية تجاه المستعمرات، فلم تتجاهل تماماً المجتمعات المحليّة، وإنما ادّعت مساعدتها بما رأته الأفضل لها.

وجدت رؤية جيدس للجمال في المظاهر اليومية والحياتية تدنيساً للمقدّس. فجراحة جيدس الحذرة، بالرغم من نواياها المعلنة، لم تكن أقلّ استعماريّة في جوهرها من نهج التخطيط الذي يحلو له نسف ما سبقه ومن ثمّ البدء على أرض نظيفة.

جراحة مدينيّة

خلال عرض فيلم «خرافة برويت آيغو: تاريخ مديني»[٤] ضمن برنامج «وداعاً لوكوربوزييه» في مركز خليل السكاكيني في رام الله شهر نيسان/إبريل الماضي، تكرّر ظهور مقطع فيديو أرشيفي، من بداية السبعينيات، يصوّر عمليّة نسف أحد مباني إسكان برويت آيغو المجتمعي الثمانية في مدينة سانت لويس الأميركية بالديناميت. على الشاشة وخلال ثوان يتحوّل المبنى ذو النمط الحداثي الصارم المميّز للعديد من مباني الإسكان العامّة في فترة الستينيات والسبعينيات إلى غيمة أفقيّة من الركام. يعيد هذا المقطع إلى الأذهان مشهد انهيار برج التجارة العالمي في نيويورك، ومن المفارقة أنّ كلا المبنيين صمّمهما المعماريّ ذاته، مينورو يامازاكي. وكما كان لمبنى برج التجارة العالمي تأثير عند هدمه يفوق بأضعاف أهمّيته عند تشييده، فإنّ مشهد هدم إسكان برويت آيغو ـ الذي بُثّ على التلفزيون الوطني الأميركي حينها ـ أصبح أيقونياً، على الأقلّ في أدبيات التأريخ الغربي لعمارة الحداثة، وتحديداً، تاريخ الإسكان العامة.

قبل عشرين عاماً من بث مشهد نسف المبنى على التلفزيون الوطني، أصدرت مجلة «أركيتكتشر فوروم» الأميركية في عددها الصادر في نيسان/أبريل عام ١٩٥١ مقالاً بعنوان «جراحة الأحياء العشوائية في سانت لويس». استخدم مصطلح «جراحة» لوصف عملية تفريغ الأحياء العشوائية من سكانها الذين كانوا بمعظمهم عمالاً غادروا منازلهم في الريف والضواحي للعمل في المصانع القريبة من وسط مدينة سانت لويس بعد الحرب العالمية الثانية. كُلّفت جهتان للقيام بمهمة تفريغ الأحياء هما: «سلطة سانت لويس لتفريغ وإعادة إعمار الأراضي» و«سلطة سانت لويس للإسكان». حدّدت الأولى الأحياء التي تمّ تفريغها ثم إخلاؤها وهدمها تمهيداً لبيعها للقطاع الخاص بسعر أقل من سعر السوق، فيما تولّت الأخيرة بناء إسكانات عامّة للسكان الذين تم إخلاؤهم، والتي كان أحدها إسكان برويت آيغو.

لا شك في أنّ بناء الإسكان العامة في تلك الفترة كان مربحاً، فقد أتاح المجال لقيام مطوّري القطاع الخاص باستثمار أراضي الأحياء التي تم تفريغها من

٢ Geddes, Patrick. *Jerusalem Actual and Possible*, p. 4.

٣ المرجع نفسه، ص. ٦.

٤ كان عرض الفيلم جزءاً من برنامج «وداعاً لوكوربوزييه» من تنظيم مجموعة ٢٨، وهو عبارة عن عروض أفلام وحلقات نقاش تتناول موضوع عمارة الحداثة في جغرافيات مختلفة.



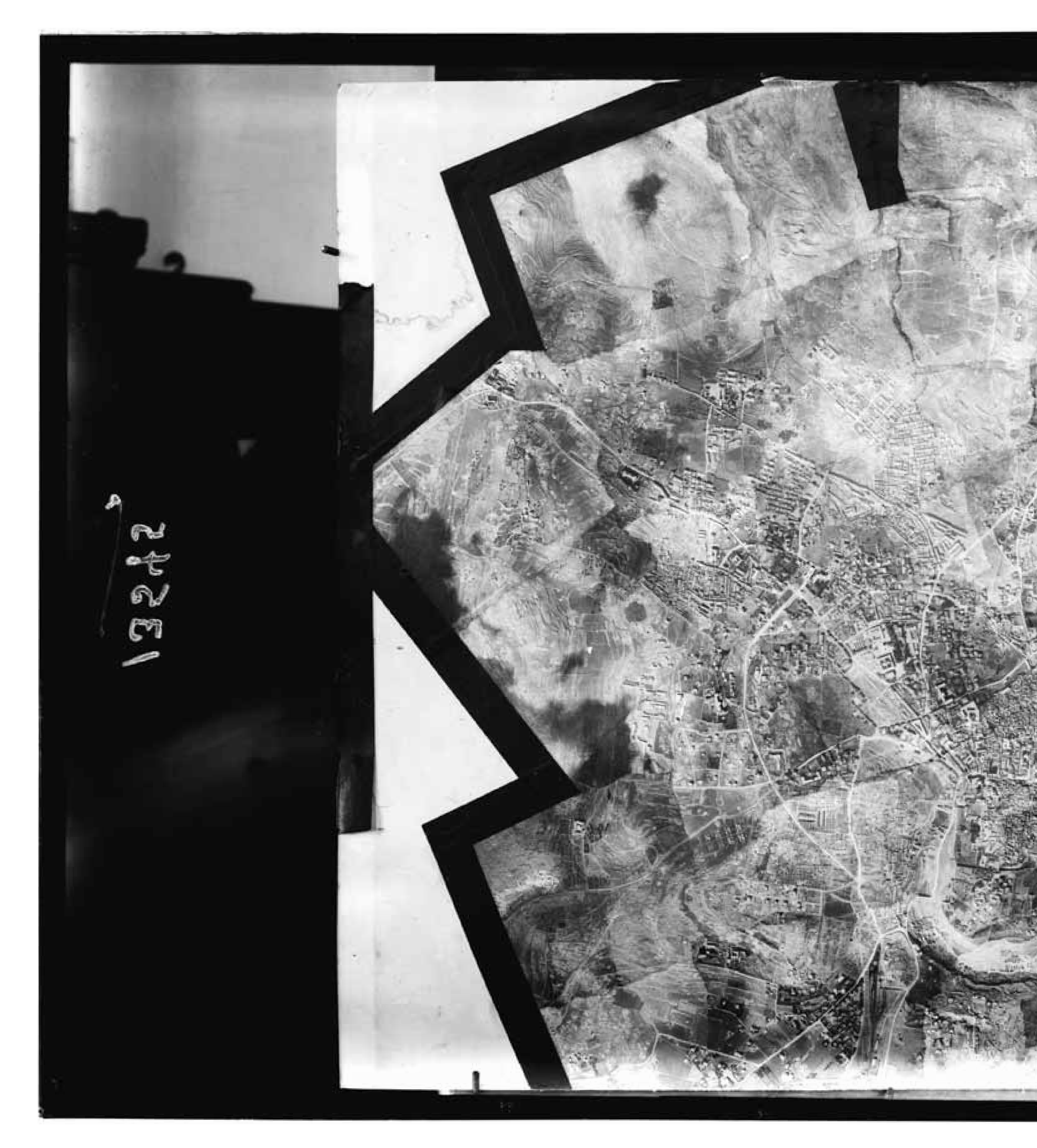






سلسلة لقطات تصوّر لحظات نسف مساكن برويت إيجو بالديناميت عام ١٩٧٢ والتي تم بثها على التلفزيون الوطني الأميركي

صورة جوية لمدينة القدس وضواحيها التقطت بين عام ١٩٤٠ وعام ١٩٤٦.
المصدر: مجموعة صور إريك ماتسون في مكتبة الكونغرس – واشنطن



السكان، وخصوصاً أن معظمها كان يقع في أماكن مركزية من المدينة. من اللافت هنا استخدام كلمة «جراحة» لوصف عمليّة تفريغ وهدم الأحياء العشوائية. إنّ التوصيف غير المباشر لتلك الأحياء بالمرض الذي تمّ استئصاله يعكس نظرة لفهم المدينة كان من مصلحة رأس المال الترويج لها. فاعتبار الأحياء العشوائية المشكلة الأساسية، وبزوالها تستردّ المدينة عافيتها، يشتّت الانتباه عن المشكلة الحقيقية، إلتي هي النظام السياسي والاقتصادي والقانوني الذي أدّى إلى نشوء هذه الأحياء لعدم توفير بديل لائق. وبالفعل، فبعد مرور عشرين عاماً على تلك «الجراحة» التي قامت بتغيير مكان المشكلة بدلاً من حلّها، عادت المشكلة إلى التفاقم من جديد ولكن في موقع آخر مشكّلة مثالاً نموذجيّاً لسلوك رأس المال الذي بحسب الجغرافي الماركسي ديفيد هارفي «لا يقوم أبداً بحل أزماته، بل ينقلها إلى موقع جغرافيّ آخر».

لاقى بثّ مشهد فشل المشروع على التلفزيون الوطني تغطية إعلامية واسعة عكست نفسها في أدبيات المؤرخين والمنظّرين المعماريّين اللاحقين. فرافقت صورة مبنى إسكان برويت آيغو أثناء نسفه العديد من المقالات التي أعلنت فشل مفهوم الإسكان العامة ومشاريع الرفاه الاجتماعي المموّلة من قبل الدولة.

كما كتب تشارلز ينكس، المنظّر والناقد الأميركي أنّ عمارة الحداثة قد انتهت عند الساعة **٣:٣٢** من بعد ظهر يوم الخامس عشر من تموز/يوليو، عام **١٩٧٢** [٥] وهي لحظة نسف المبنى.

ساهم هذا المشهد بشكل فعال في تركيز مسؤوليّة فشل المشروع على المبنى، مظهراً إسكان برويت أيغو كتجسيد مادّي له. وكان من المناسب جداً هدم المبنى بشكل علنيّ واستعراضيّ لتوثيق هذا الارتباط، وللإيهام بأنه، مرة أخرى، بزوال المبنى تمّ التخلّص من المشكلة.

عمدَ مخرج الفيلم، تشاد فريديريكس من خلال مقابلات مع بعض مَن سكنوا برويت آيغو إلى تفكيك الخرافة التي لفّت المشروع لسنين طويلة، والتعرّض للعوامل التي أدّت إلى التدهور الفيزيائي للمبنى والمشروع، منها انقطاع الدعم الحكومي لتكاليف الصيانة بعد أن لم يعد ذلك مجدياً، واستحالة تغطيتها من رواتب السكان المتدنّية أصلاً، وانتشار الضواحي السكنية خارج المدينة التي استقطبت ذوي الدخل الأعلى نسبياً ـ بمعظمهم من السكان البيض ـ وساهمت في تشديد

٥ Jencks, Charles. *The Language of Post Modern Architecture*. New York: Rizzoli, 1991.

صورة جوية لمساكن برويت إيجز في مدينة سانت لويس، المصدر: المجتمع التاريخي لمدينة ميزوري





خريطة طوبوغرافية لمدينة القدس وضواحيها انتجت ما بين عام ١٩٠٠ وعام ١٩٢٠، المصدر: مجموعة إريك ماستون في مكتبة الكونغرس – واشنطن


SPOT BINDING STRIPS
SCOPUS
MOUNT OF OLIVES
PLAIN OF REPHAIM
RELIEF MAP OF JERUSALEM
FR. VESTER & CO.
The American Colony Store



وطأة الفصل العنصري الممنهج من خلال القيام بهندسة اجتماعية عن طريق الإسكان.

استعراض هذا السياق يُظهر أنّ ربط لحظة نسف المبنى بفشل الإسكان العامة وانتهاء عمارة الحداثة لم يكن مجرّد سوء تشخيص عابر. فبالإضافة إلى أنّ مشاريع الإسكان العامّة لم تعد مربحة بعد الانتهاء من تطوير أراضي الأحياء العشوائية بعد ترحيل السكان منها ورفع قيمتها في السوق العقاري، استدعت الحاجة إلى جراحة أخرى أكثر دراماتيكية لتغيير موقع المشكلة ـ المرض ـ كعادة الرأسماليّة، ولكن هذه المرة لم يكن المستهدف المرض بمعناه المجازي فقط.

أجرى الجيش الأميركيّ تجارب على أسلحة بيولوجية كان يطوّرها في منطقة سانت لويس خلال الحرب الباردة، وتم اختيار موقع إسكان برويت آيغو لهذه التجارب للشبَه الكبير بين هذا الإسكان والنمط المعماري والتخطيطي للمدن السوفياتية حيث كان من المرجّح استعمال تلك الأسلحة. سجّلت تلك الفترة ارتفاعاً في حالات الإصابة بمرض السرطان في المنطقة، وفي تلك الحالة، كان نسف المبنى طريقة مناسبة لتشتيت التركيز السكاني القائم، والإضعاف من إمكانية ملاحظة الأعراض بشكل جماعي وربطها بتجارب الأسلحة ولتجنّب أن يؤدي ذلك إلى حراك مدني.

سياسة احتواء العدوى

دعا الملك فيصل الثاني في منتصف الخمسينيات مجموعة من معماريّي الحداثة ـ الغربيين بمعظمهم مثل لوكوربوزييه، ووالتر غروبيوس وفرانك لويد رايت ـ إلى اقتراح تصاميم لمبانٍ عامّة في مدينة بغداد، كجزء من مخطّط لتحديث المدينة باستخدام عائدات النفط المتراكمة. وبالرغم من قلّة عدد المخطّطات التي شقّت طريقها خلال حكم الملك فيصل أو الأنظمة السياسية المتعاقبة إلى حيّز التنفيذ، عادت تلك المقترحات إلى الظهور في السنوات الأخيرة وأصبحت موضوعاً للعديد من الدراسات والمعارض التي تناولت عمارة الحداثة في بغداد وما كانت ستكون عليه المدينة، متأثرة إلى حدّ كبير بتناقض تلك الرؤية مع واقع المدينة الحالي وبالخوف من ضياع ما تم بناؤه فعلاً من إرث المدينة الحداثي.

بالإضافة إلى المخطّطات الشهيرة ذات الطابع الصرحي، كدار الأوبرا والجيمنازيوم، هناك فصل أقلّ صخباً وأكثر جوهرية في تشكيل مدينة بغداد خلال الخمسينيات والستينيات، وهو مشروع الإسكان القومي الذي بدأ في عام **١٩٥٥** عندما كلّف مجلس التطوير العراقي «مكتب دوكسياديس وشركاه» اليوناني بمهمّة تخطيط برنامج السكن القومي للعراق. وهو مشروع طويل الأمد هدف إلى تشكيل البيئة المبنية للدولة وفقاً لسياساتها الاقتصادية النامية، وشمل بالإضافة إلى الإسكان، الخدمات العامة والبنية التحتية.

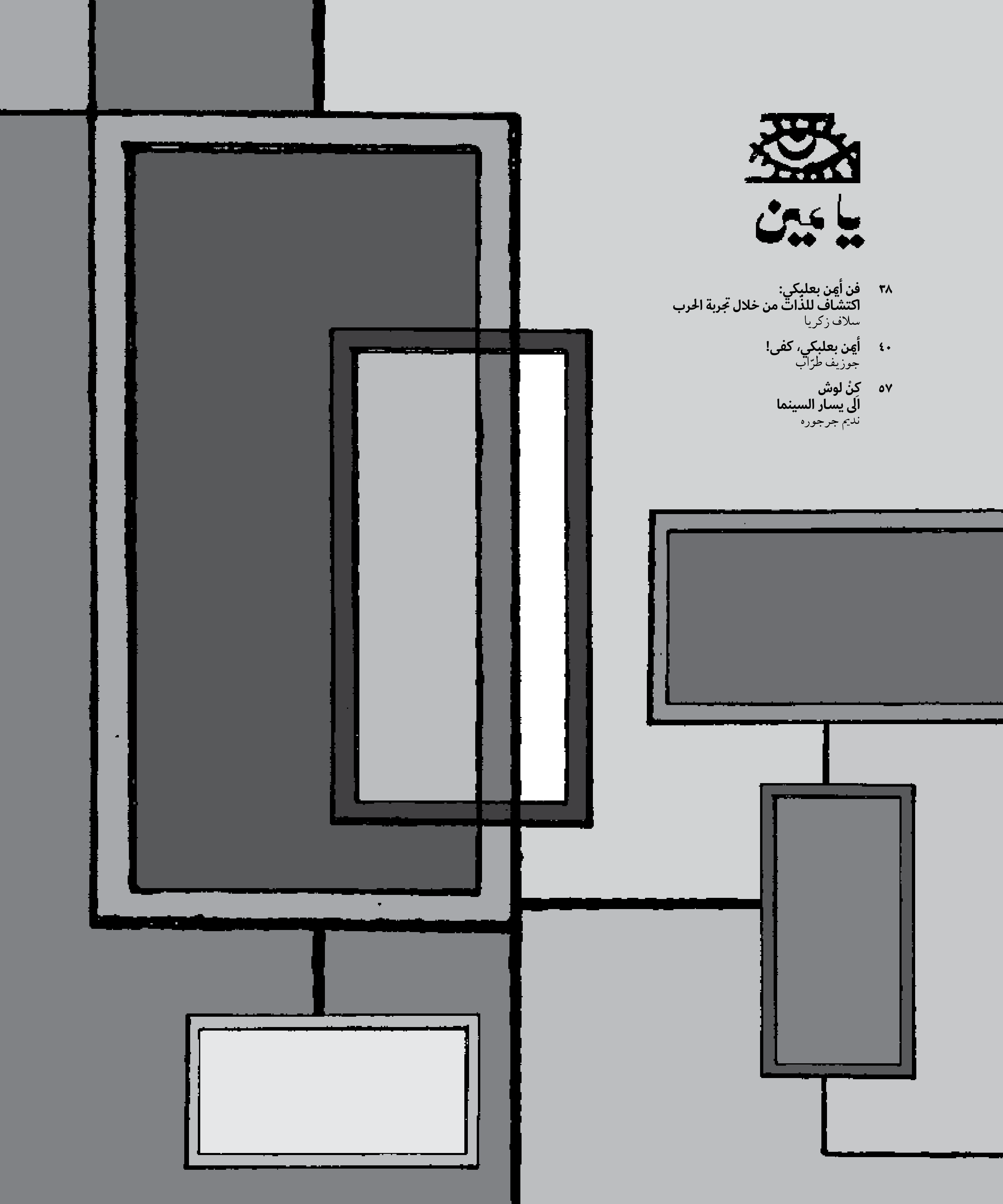
أخذ موضوع الإسكان منحى سياسياً بامتياز، إذ كان على الدولة حديثة النشأة أن تظهر ملامح التقدّم والتغيير بصورة ملموسة للطبقات ذات الدخل المحدود عن طريق حلّ أزمة السكن، وتوفير برنامج رفاه اجتماعي كفيل بمنع أيّ مدّ اشتراكي محتمل. فتشكيل «مجلس التطوير العراقي» كان بالأساس جزءاً من «سياسة احتواء» انتهجتها الولايات المتحدة الأميركية بعد إعلان مبدأ ترومان[٦] (**١٩٤٧**) هدفت إلى الحدّ من المدّ الشيوعي خارج ما عرف بـ«الستار الحديدي». صوّر دين آتشيسون، وزير الخارجية الأميركي في حينه ضرورة سياسة احتواء المدّ الشيوعي بقوله «تنتقل العدوى بسرعة من التفاحة التالفة إلى باقي التفاح في الصندوق... سوف ينتقل الفساد من اليونان إلى إيران ومن ثم إلى سائر دول الشرق» لتصل العدوى إلى «أفريقيا من خلال آسيا الصغرى ومصر، وإلى أوروبا من خلال فرنسا وإيطاليا»[٧].

وبما أنّ العراق من أهمّ الأقطاب المقابلة للنظام الناصري في المنطقة في حينه، فقد كان له مكانة استراتيجية في سياسة الإحتواء. كان من الضروري إعطاء مشروع السكن الصفة القومية، وحرص دوكسياديس في مخططاته وتصاميمه على ترك هامش للسكان لتطويع منازلهم وفقاً لاحتياجاتهم، فاكتفى بتخطيط الأراضي والبنى التحتية في بعض المناطق وترك العديد من القرارات بشأن المباني لسكانها.

اللافت في هذه الحالة هو تجسيد سياسة الاحتواء على الأرض. إن البعد الاجتماعي لمخططات دوكسياديس كان بمثابة حصان طروادة (فرض نموذج تطويري محكوم بقواعد السوق الحر تحت غطاء الترويج لأفكار دولة الرفاه الاجتماعي) الذي استخدم لإيجاد انتقال سلس لقطاع الإسكان من وصاية الدولة إلى السوق الحرة. حيث شملت المخططات تحديداً لأسعار العقارات تمهيداً لخصخصتها، ورأى دوكسياديس في مبدأ الملكية الخاصة ضماناً لاستمرار صيانة المنشآت وحماية من تدهورها.

٦ «حين يهدد عدوان أمن الولايات المتحدة وسلامتها فعندئذ يكون لزاماً على الحكومة الأميركية أن تقوم بعمل ما لوقف هذا العدوان».

٧ Theodosis, Lefteris. «Containing Baghdad: Costantinos Doxiadis' Program for a Developing Nation». *City of mirages: Baghdad, from Wright to Venturi.* Pedro Azara, ed.; Laura Iglesias Martinez, coord. Barcelona: Department de Composicio Arquitectonica (Universitat Politecnica de Catalunya, 2008), p. 167-172.



يا عين

فن أيمن بعلبكي
اكتشاف للذّات من خلال تجربة الحرب

سلاف زكريا

كاتبة عربية كندية.

«أنتمي إلى جيلٍ من الفنانين والكتّاب الذين عاشوا ٢٠ سنة حرب وليس لديهم حديثٌ آخر سوى الحرب»[١].

وُلد أيمن بعلبكي عام ١٩٧٥، في السنة التي اشتعلت فيها شرارة الحرب الأهلية اللبنانية. بالتالي ليس من المستغرب أن يستمدّ إلهامَه من الحرب والمواضيع المرتبطة بها من دمار وخسارة، وفراغ عاطفيّ ومادّي على حدٍ سواء، وانتقام وهوية الضحية. يتّسم معرضه الأحدث، الشخصي جداً والمتناسق جداً، الذي أقيم في صالة أجيال في بيروت، بالصراحة ورهافة الإحساس ذاتها التي طبعت معارضه السابقة.

في مقابلة له عام ٢٠٠٦، صرّح بعلبكي: «لا يريد اللبنانيون أن يتطرّقوا إلى موضوع الحرب»[٢]. هذا هو الرفض الذي يتحدّاه ويجابهه في هذا المعرض، بالطريقة نفسها تقريباً التي تحدّى فيها أنسلم كيفر، الذي تأثر بعلبكي بوضوح بأسلوبه، بشكلٍ مثير للجدل الصمتَ الجماعي لألمانيا بشأن مسألتيَّ الحرب العالمية الثانية والرايخ الثالث[٣].

ينقسم المعرض بدقّة، وبشكلٍ شبه موضوعي، إلى مجموعتين مختلفتين من الأعمال، لوحاتٍ تجسّد مباني ميتة وأخرى رجالاً مقنّعين.

ترمز لوحة «إستيقظ يا سيزيف» إلى عملية الانتقال من الجزء الأول من المعرض إلى الجزء الثاني.

التهجير

كذلك، تشكّل هذه اللوحة بألوانها الزاهية جسراً بصرياً لطيفاً بين جزءي المعرض. على خلفية مبنى في وسط بيروت، حُزمَت أمتعة الأسرة الملونة، إلى جانب الحيوانات الريفية الأليفة، وبدت جاهزة للانطلاق في رحلة.

تذكّرنا السماء الزرقاء الصافية الملأى بزهورٍ حمراء بالعطلة الصيفيّة في القرية. بيد أنّ زهو هذا العمل يتناقض مع مضمونه الذاتي المؤثّر، ذلك أنّ عنوانه يفضح قتامَته على الفور. فكما حُكِم على ملك كورنثيا القديم أن يدفع على الدوام صخرة إلى أعلى تلة في الجحيم لتعود وتتدحرج في كل مرّة يصل فيها إلى القمة، كذلك أيضاً حُكِم على بعلبكي بالتهجير المستمرّ كلّ مرة يستقرّ فيها.

اضطرّت عائلة بعلبكي إلى الهرب من رأس الدكوانة بسبب اندلاع الحرب الأهليّة عام ١٩٧٥. لم يكن عمره يتجاوز بضعة أشهر. انتقلوا إلى وادي أبو جميل في وسط بيروت، وهو حيٌ أصبح ملاذاً لأولئك الذين شرّدتهم الحرب.

عام ١٩٩٥، انتقل آل بعلبكي من وادي أبو جميل لإفساح المجال أمام موجة التطوّر المدني ما بعد الحرب وقد اختبر الفنان للمرة الأولى شعوراً بالتهجير. انتقلوا إلى حارة حريك. وبعد خمس سنوات، انتقل بعلبكي إلى باريس التي عاش فيها حتى عام ٢٠٠٤ واستمرّ في التنقّل بين بيروت وباريس حتى عام ٢٠٠٧.

في عام ٢٠٠٦، دمّر الهجوم الإسرائيلي على بيروت منزل آل بعلبكي في حارة حريك فضلاً عن مقتنياته جميعها. وكان هذا الحدث الذي ألهم الكثير من أعمال بعلبكي الفنيّة الحديثة.

لا تصوّر لوحة «شارع عباس الموسوي» و«بناية ياسين»، ولوحة «بدون عنوان» الدمار المادّي وحسب بل تصوّر الدمار النفسيّ أيضاً الذي خلّفته الحرب الاسرائيلية على لبنان عام ٢٠٠٦. تشكِّل ضربات فرشاة جريئة، تعبيريّة جديدة تكاد أن تكون عنيفة، مباني مظلمة، عديمة الشكل، مدمّرة دماراً جزئياً أو كلياً، لا حياة فيها، تقطر دماً، تلوح في أفقٍ رماديّ وتطغى على لوحاته الزيتية.

١ كايلين ويلسون – غولدي، مقالة بعنوان Taking a sense of place – and moving it، صحيفة دايلي ستار، بيروت، ١٤ حزيران/ يونيو ٢٠٠٦.

٢ المرجع نفسه.

٣ Arasse, Daniel, *Venice 1980*, Anselm Keifer, Harry N. Abrams, Inc., Publishers.

أمّا تعدّد الرسومات التي تشكّل لوحة «بدون عنوان» وضآلة حجمها فتقلّل من حجم الدمار الذي لحق بأيّ مبنى فردي فتُبرز الحجم الحقيقي للدمار وتُفاقِم الشعور بالوحدة والعزلة. توازي هذه اللوحة من حيث الدمار والخراب لوحتي «شارع عباس الموسوي» و«بناية ياسين» المتجانستين نسبيّاً، وموضوعهما كان منزل الفنان ومحترفه.

تخلو مباني بعلبكي بشكلٍ واضح من الحياة الإنسانيّة التي هُجّرت منها، ناقلة المسكن إلى القسم الثاني من المعرض. بيد أنّ الحياة الإنسانية التي تبرز بعد الدمار قد تعدّلت بفعل الحرب. فالشبان مقنّعون كلياً أو جزئياً في ظل غيابٍ تام للنساء والأولاد والمسنّين.

في لوحة «العين بالعين»، تواجه المشاهد ١٥ صورة لشبانٍ مقنّعين (لعلّها صور ذاتية)، وجوههم متوارية خلف مجموعة متنوّعة من الأقنعة، جميعها مرتّب بالحرب: الكوفية التقليدية، وخوذة القتال، قناع الغاز، والقلنسوة المشؤومة.

القناع والأيقونة

استعمال بعلبكي للقناع معقّدٌ ومتعدّد الاستخدامات. فبخلاف الأقنعة التقليديّة في روما واليونان، تحجب أقنعته ملامحَ الوجه وتخفي بذلك أيّ أثرٍ واضح للعاطفة. عوضاً عن ذلك، إنّ اختياره للقناع هو الذي ينقل العواطف المخبّأة خلفه. لا يحتاج المرء إلى رؤية الوجه الذي تحت القلنسوة ليعرف أنّها تخفي رعباً لا يمكن تصوّره.

في إطار عمله المستمرّ على هذه الفكرة وإعادة صياغته لها، لم تعد أقنعة بعلبكي مجرّد أدوات للحماية أو لإخفاء للهويّة. لقد اتخذت وظيفة أكثر جوهريّة، فهو يستعمل الآن قناعه بالطريقة نفسها التي استعملت فيها الثقافات البدائية أقنعتها، للدلالة على تحوّل في توازن المجموعة، وبخاصةٍ في ما يتعلق بعلاقتها بالموت[٤]. في هذه الحالة، لم تظهر أقنعته إلّا بعد الموت والدمار الذي خلّفته الحرب.

تطغى الكوفيّة بشكلٍ بارز على لوحات بعلبكي الذاتيّة. عندما بدأ للمرّة الأولى برسم لوحاته الذاتيّة التي تظهر فيها الكوفيّة، أساء المشاهدون تفسير الشخصيات على أنّها فلسطينيّة على الرغم من أنّه كان يرسم أيضاً وجوهاً كانت إلى حدٍّ كبير جزءاً من الحرب الأهليّة اللبنانيّة.

مع الانتفاضة والحرب في العراق، اكتسبت وجوهه المغطّاة بالكوفيّة هويّة شرق أوسطيّة أوسع نطاقاً عوضاً عن الهويّة اللبنانيّة أو الفلسطينيّة. في لوحة «العين بالعين»، يعرض ثنائيّة الكوفيّة من خلال وضعها إلى جانب صورٍ ذاتيّة لجنودٍ يضعون أقنعة غاز وخوذات حرب وضحايا يضعون قلنسوات.

وكما فعل طارق غصين في مجموعةٍ لوحاته الذاتيّة[٥]. يعتبر استعمال بعلبكي للكوفيّة دحضاً مباشراً للتفسيرات المتناقضة التي باتت مرتبطة بما كان في ما مضى غطاء رأسٍ متواضعاً يستخدم لحماية الوجه من رمال الصحراء الجامحة.

وُضعَت الصور الذاتيّة في هذه اللوحة الزيتيّة تحت مغلاق بابٍ نصف مفتوح، وكأنّها معلّقة في واجهة محلّ. وتمثّل عبارة «العين بالعين» المكتوبة باللغة العربية فوق الصور الذاتية مطالبة واضحة بالانتقام. كجزءٍ من تجربة مستمرّة مع المساحات التي تتميز بـ«فرادة محليّة»[٦] يطلي بعلبكي المغلاق باللون الذهبي الفاتح، على غرار خلفيّة أيقونة بيزنطيّة، وبذلك يضفي لمسة من القدسيّة على الشبان الذين تشعّ عيونهم بالتحدّي. لربما أجاب بعلبكي أخيراً على سؤال ريم الجندي، «ضحيّة أم إرهابي؟»[٧].

في لوحة «يا أبتي»، يستمدّ بعلبكي الإلهام مرة أخرى من الأيقونات البيزنطيّة في ما يتعلّق بخلفيّة اللوحة الذهبيّة والجزء العلوي المقوّس منها التي استخدمها بالنظر إلى التشابه بينها وبين إطار الأيقونات وشكل شاهد القبر[٨].

أمّا لوحة الرسم هذه المرة فهي الجزء العلوي من عربة الخضرة التقليديّة. ترفع شخصيّته الوحيدة نظرها إلى السماء باستسلام. فوقها، يذكّر مذنّب الدب الأكبر بقصّة من الأساطير العربيّة تحكي عن جنازة. فالوالد، الممدَّد ميتاً في النعش (حوض الدب الأكبر)، يتبعه أبناؤه الممثّلون بالنجوم الثلاث التي تشكّل ذيل الدبّ الأكبر فيما هم متوجّهون نحو نجم الشمال، قاتل والدهم، سعياً وراء الانتقام.

في حين أنّ رسوم صور الحرب تطغى على المعرض، فالقول إنّ موضوع أيمن بعلبكي هو الحرب بمثابة تبسيط إجمالي مفرط. ليست الحرب التي تبهره إنما تأثيرها على النفسية البشرية، وبالتحديد، على نفسيته هو.

على الرغم من أنّه تناول مواضيع واسعة، تبقى أعمال بعلبكي إلى درجة كبيرة استبطانيّة بطبيعتها. تطرح أعماله السؤال: «كيف صقلت الحرب شخصيتي؟» مع تركيزٍ كبير يبيّن تأثيرها على لبنان وعلى شعبه.

٤ Le Fur, Yves, *Masks – Beauty of the Spirit,* Bahrain, 2008.

٥ Thompson, Seth, *Palestinian Identity: The Work of Tarek Al-Ghoussein,* Afterimage, June 10, 2007.

٦ مقابلة أجراها الكاتب مع الفنان عبر البريد الإلكتروني، أيلول/سبتمبر ٢٠٠٨.

٧ ريم الجندي، صحيفة المستقبل، عام ٢٠٠٦.

٨ مقابلة الكاتب مع الفنان عبر البريد الإلكتروني، أيلول/سبتمبر ٢٠٠٨.

أيمن بعلبكي، كفى!

جوزيف طرّاب

ناقد فني وصحافي باللغة الفرنسية، لبنان. له عدّة مؤلفات عن فنانين لبنانيّين منهم بول غيراغوسيان، حسين ماضي وجميل ملاعب.

بالعودة إلى الوراء، لا تبدو أبراج بابل المهدّمة التي عرضها أيمن بعلبكي قبيل حرب تموز/يوليو ٢٠٠٦، على انها رسوم خيالية لماضٍ أسطوري أو جملة من التعليقات تنتقد حاضراً كارثياً، إنما كانت استشرافاً لمستقبلٍ لا يزال عصيّاً على التخيّل. فالفنان هو بشكلٍ أساسيٍ الرائي الذي يلتقط موجاتٍ قابلة الحدوث في المستقبل، حتى عن غير وعي منه. جالت صور الدمار ووجوه المقاتلين المخبأة في كوفياتهم، والجنود الذين يضعون خوذات أو أقنعة والمساجين الذين وضعت قلنسوة على رؤوسهم، في كافة أنحاء العالم. وبالنظر إلى محتواها من المعلومات والصدمة والعواطف المستنفدة يمكن أن تصبح مادة للرسم الخالص. يبدو كأنّ ضربات الفرشاة التي تتداخل بعصبية بطريقة سوداوية تودّ أن تحاكي قوّة الدمار. والواقع أنّها تعكس العمليّة، إذ تحوّل دمار المادة إلى بناء للعمل الفني بات مستقلّا بذاته، لا زمنياً، ذا صفة شبه ميتافيزيقية. تؤكّد اللوحات على استمرارية الحياة. حياة تدور في حلقة مفرغة: أنت تدمّر وأنا أبني، انت تدمّر مجدداً، وانا أبني مجدداً. مثالٌ على ذلك لوحة «سيزيف» ـ يضيئها لون النيون الأزرق بدتّ كلافتة ليلية على واجهة مبنى تعرّض للقصف، وقد رسمت على نسيج مطبوع، ليبدو كأنّ وابلاً من الأزهار انهمر عليها. الرسم هو الشاهد والإثبات على ديمومة دوامة الدمار والبناء هذه. ودوامة العنف هي في الأساس عبارة عن اقتصاد مقايضة بدائي في خضمّ فترة الاقتصاد المعولم: الضربة بالضربة، الحجرُ بالحجر، الدمُ بالدم، والعينُ بالعين. إنّ قانون الانتقام تجارة لا تنتهي، وثمّة هاويتان ترد واحدتهما على الآخرى: الجلّاد والضحيّة، والضحيّة والجلّاد. ثمّة واجهة لبيع الأيقونات تعرض الصور الشخصية أو الأيقونات لا لقدّيسين إنما لجنود وشرطيين وسجناء ومقاتلين جاهزين للمواجهة: مطالبة، تمرّد، قمع، وتطول اللائحة اللولبيّة إلى ما لا نهاية. إنّها واجهة متجرٍ ذي ستارٍ حديدي مطلي باللون الذهبي ومزيّن بلافتة كُتب عليها باللون الأحمر القاني: «العين بالعين». لا يبيع متجر الشرق الأوسط والعالم سوى سلعة واحدة: العنف. الواجهة والقشرة المذهّبة وقد استُخدمَتا بكثرة، باحتقار ورداءة، تعيقان العمليّة المزدوجة التي تتمثل في تقديس ما هو تجاري وإضفاء الطابع التجاري على ما هو مقدّس. تتطابق هذه المتاجرة بالقداسات مع مذبح كنيسة هو عربة بائع متجول منتصبة بشكلٍ عمودي ومطلية بقشرة ذهبية اللون، تشكل إطار الأيقونة الأضخم من الحجم الطبيعي لوجه فدائي ملثّم كلّياً عدا فتحة صغيرة للعينين، بكوفية حمراء وبيضاء. تعلو وجه المقاتل «نجمة الدب الأكبر» (على غرار النجمة التي قادت المجوس إلى مهد المسيح في الأيقونات الغربية) متكوّنة من مصابيح كهربائية صغيرة تعلو وجه المقاتل للإشارة إلى مقصده الإلهي النهائي. هنا أيضاً ثمّة مقايضة (أضحوية): السماوي مقابل الأرضي، الحياة مقابل الوعد بالجنّة. الأطراف الموقّعة على عقد العنف هي أبعد من أن تكون الفاعلة الوحيدة في هذه المشاهد. ما على سكان المناطق المتضرّرة إلّا أن يحزموا أمتعتهم، فرشة إسفنج مع بعض المقتنيات المتواضعة، وإذا أمكن، حيوان حي يؤمّن لهم قوتهم اليومي. يحزم أيمن بعلبكي ثياباً بالية، وبعض الأدوات، وغالون سوائل أو اثنين ويضع فوقها ديكاً أو شاة محشوّة بالقشّ: هي ثروة اللاجئ الأبدي كلها، الضحية الأبديّة وأضحوكة الجميع بسبب المهزلة ـ المأساة التي تحاك على حسابه. تقول الأسطورة إنّ الله عندما خلق العالم صرخ: «كفى!» للحؤول دون تمدّد هذا العالم إلى ما لا نهاية. من الرسم الخالص إلى الرسم ـ التجهيزي وصولاً إلى التجهيز الخالص، ينتقل أيمن بعلبكي من الأكثر تجريدية إلى الأكثر ماديّة، من المرئي إلى الملموس، من رسم المادة إلى المادة بذاتها، مختاراً في كل مرّة وسيلة التعبير الأكثر فاعليّة ليهتف عالياً برسالته: «إلى أين سيمتدّ عالم العنف؟ كفى!».

❖
من سلسلة تموز، أكريليك على قماش، ٣٠ x ٤٢ سم





احرقه (٢٠٠٩)،
أكريليك على نسيج
وضوء نيون،
١٠٠ x ١٤٩،٥ سم

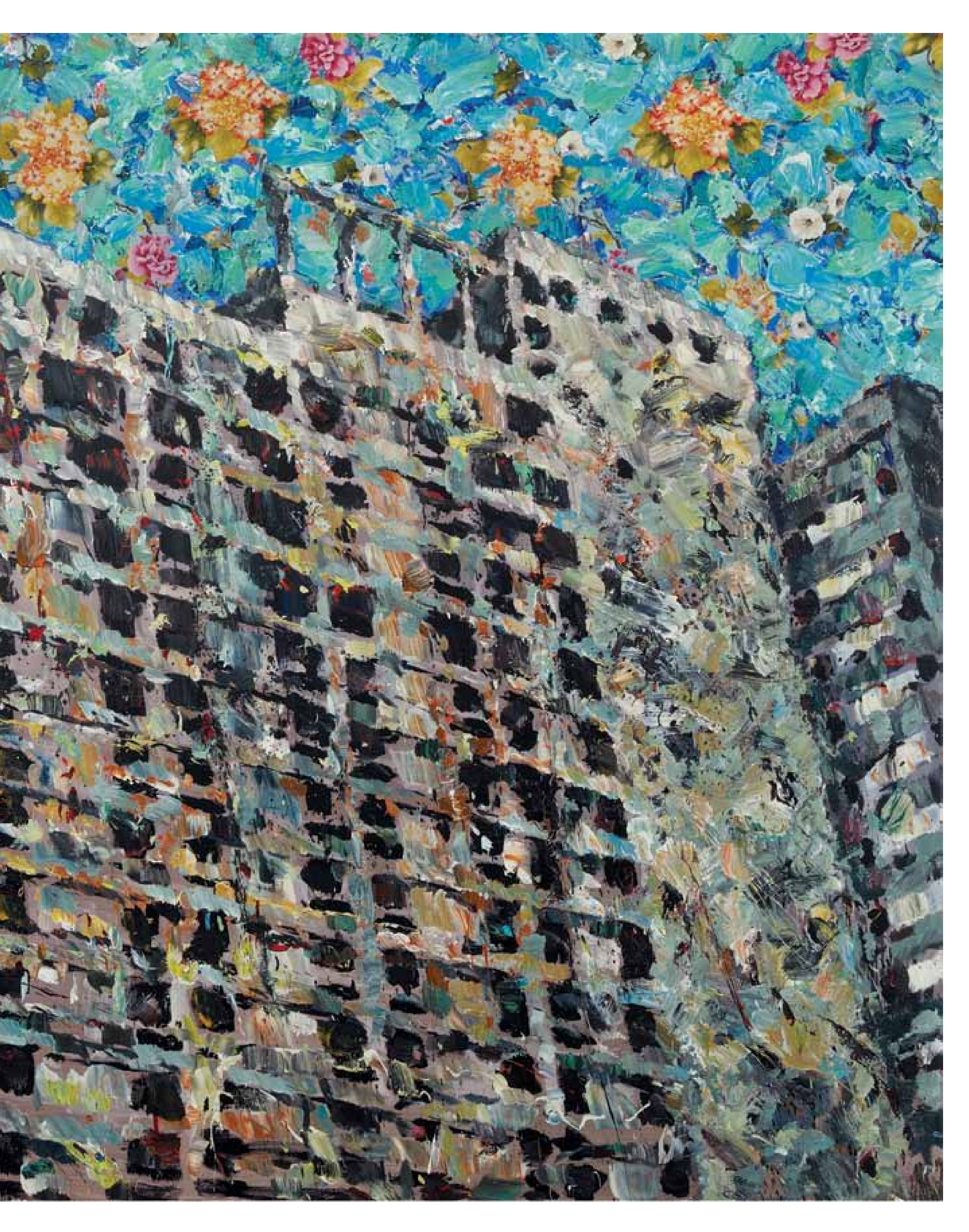

Burn



الهدف x (٢٠١٠)،
سيارة مرسيدس
وضوء نيون ازرق
وانواع مختلفة،
حجم متنوع

صباح الخير وادي
أبو جميل (٢٠٠٦)،
انواع مختلفة





اوتيل هيلتون
(٢٠١١)، أكريليك
على نسيج موضوع
على قماش،
٢١٠ x ١٧٦ سم

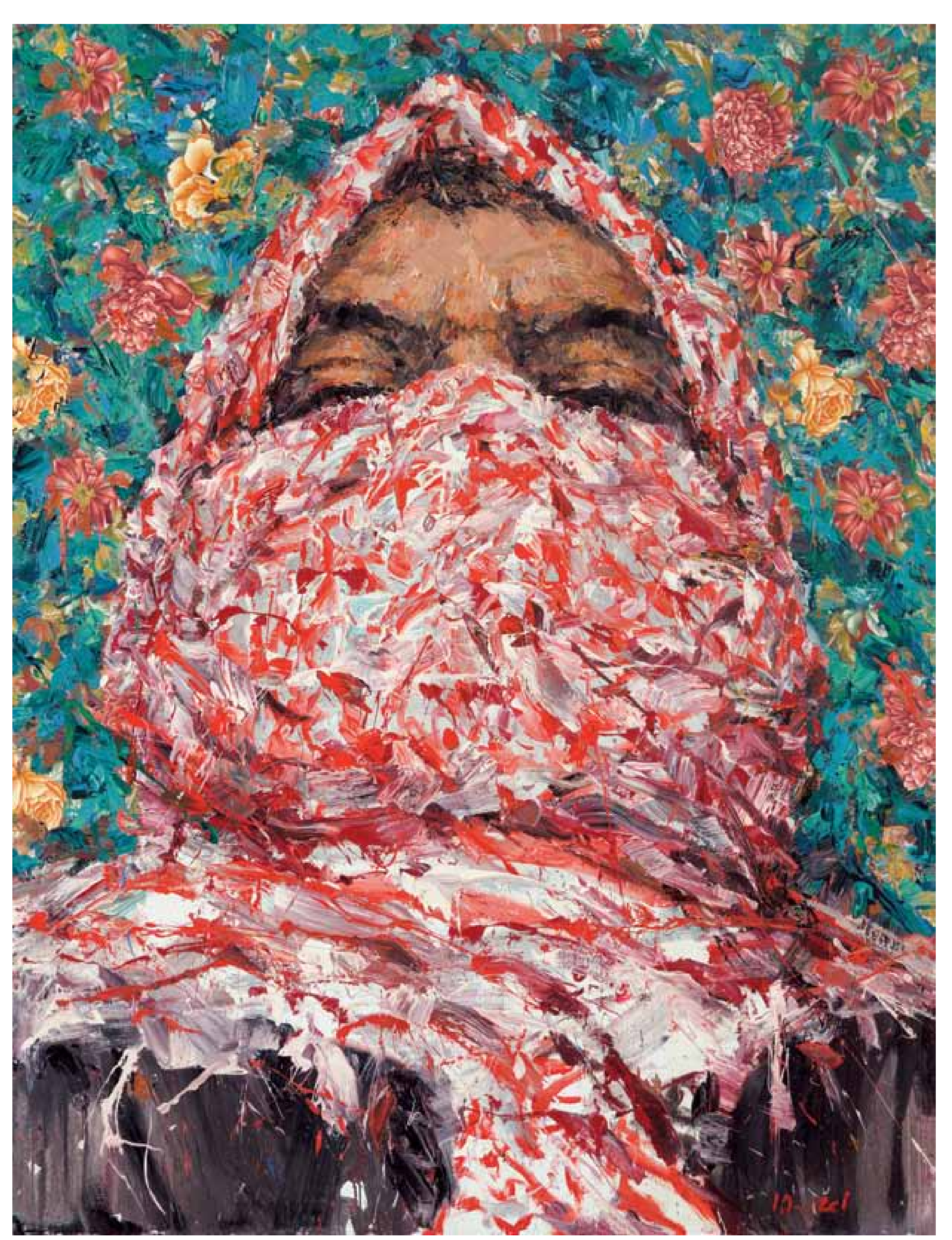




برج المر (٢٠١٤)،
أكريليك
على قماش،
٢٠٠ x ١٥٠ سم

«هنا مكان آخر»،
اكريليك
على قماش،
٢٥٠ x ١٨٠ سم





الملثم (٢٠١٠)،
اكريليك على نسيج،
٢٥٠ x ٢٠٠ سم

١. الملثم (٢٠٠١)،
اكريليك وحبر
على ورق،
١١٠ x ١٥٠ سم

٢. الملثم (٢٠٠٧)،
اكريليك
على قماش،
١٦٠ x ٢٠٠ سم

٣. الملثم (٢٠٠١)،
اكريليك وحبر
على ورق،
١١٥ x ١٥٠ سم

٤. من دون عنوان
(٢٠١٠)، اكريليك،
٢٠٠ x ١٨٠ سم

١



٢

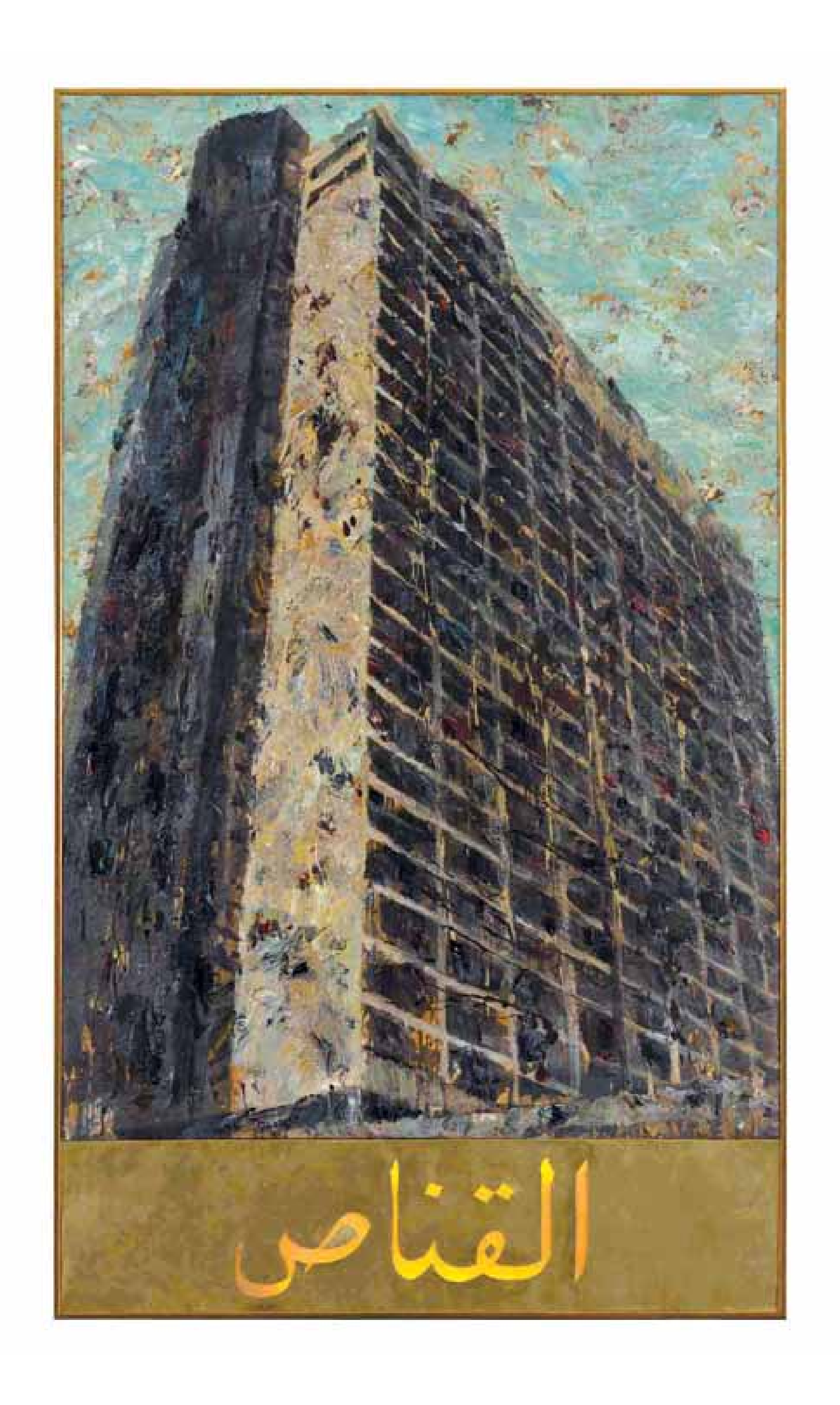




٣

٤





القناص (٢٠١١)،
انواع مختلفة،
١٢٥ x ٢١٠ سم

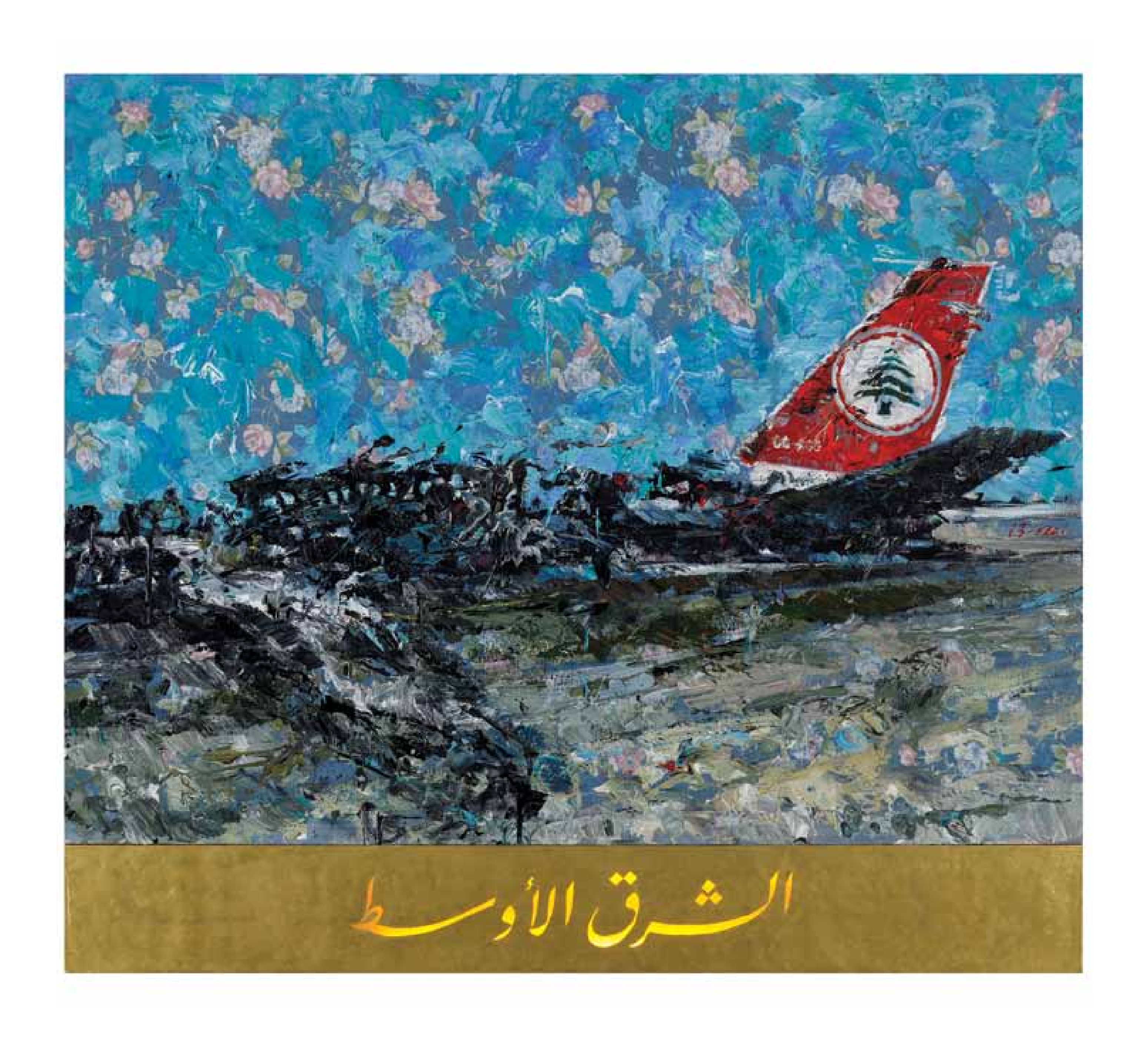
السفارة (٢٠١٣)،
أكريليك على
قماش، نحاس،
ونيون في
إطار الفنان،
١٤٠ x ٢٢٥ سم


السفارة



«يا أبتي !»
(٢٠٠٨)،
انواع مختلفة
على لوح،
٨ x ١٢٧ x ٢١٠ سم

الشرق الأوسط
(٢٠١٣)، أكريليك
على نسيج،
انواع مختلفة،
١٧٦ x ٢٠٠ سم


الشرق الأوسط



ياك، أكريليك
على إطار من
خزانة قديمة،
٢٢٩،٥ x ٢٣٥ سم

كِنْ لوش
الى يسار السينما

نديم جرجوره

ناقد سينمائي، لبنان.

يُتوّج البريطاني كِنْ لوش، للمرّة الثانية في حياته السينمائية، على «عرش» المهرجان السينمائي الأول في العالم، «كان»، بانتزاعه «السعفة الذهبية» عن جديده «أنا، دانيال بليك»، في الدورة الـ٦٩ (١١ ـ ٢٢ أيار/ مايو ٢٠١٦). «سعفة» ثانية في ١٠ أعوام فقط، إذْ ينالها للمرّة الأولى في العام ٢٠٠٦، عن «الريح التي تهزّ الشعير»، هو الذي يوصف بأنه «أكثر السينمائيين مُشاركةً في المهرجان هذا»، إذْ يتمّ اختيار ١٨ فيلماً له ضمن «الخيار الرسمي»، منها ١٣ فيلماً في «المسابقة الرسمية»، من دون تناسي مشاركاته في مسابقات أخرى في «كان» أيضاً، كـ«نصف شهر المخرجين» (٣ أفلام: «حياة عائلية» في العام ١٩٧٢، و«بلاك جاك» بعده بـ ٥ أعوام، و«ريف ـ راف» في العام ١٩٩١)، و«أسبوع النقّاد» (فيلمٌ واحدٌ هو KES، ١٩٦٩)، و«نظرة ما» (فيلمٌ واحدٌ أيضاً هو «حارس الطرائد»، ١٩٨٠).

مفارقات الجوائز

المفارقة، هنا، كامنةٌ في اختلاف بسيط بين المضمونين الدراميين للفيلمين الفائزين بـ«السعفة الذهبية» (ينال كِنْ لوش «جائزة لجنة التحكيم» في «كان» أيضاً، ٣ مرّات). فالأول (الريح التي تهزّ الشعير) يغوص في أحد فصول الصراع التاريخي بين الإيرلنديين وبريطانيا، فيما يُعرف بـ«حرب الاستقلال الإيرلندي» (١٩١٩ ـ ١٩٢١)، من دون أن يتغاضى عن «الحرب الأهلية» المندلعة داخل «الصفّ الإيرلنديّ» (١٩٢٢ ـ ١٩٢٣)، متّخذاً ـ في هذا كلّه ـ جانب الحقّ الإنساني للإيرلنديين في نضالهم من أجل استقلالٍ وعدالةٍ وحرية، وملتقطاً جوانب عديدة من انزلاقهم في متاهة الصراعات الداخلية، التي تغرق في الدم والخراب. علماً أن العنوان الإنكليزي للفيلم يُحيل إلى قصيدة للشاعر والطبيب الإيرلندي روبرت دْواير جويس (١٨٣٠ ـ ١٨٨٣)، يتناول فيها «الثورة الإيرلندية»، المندلعة في العام ١٧٩٨.

أمّا الثاني (أنا، دانيال بليك) جرحاً اقتصادياً ـ اجتماعياً، تُسبِّبه سلطة الرأسمال في نظام ليبراليّ لن يتهاون، أبداً، مع الطبقات الفقيرة والكادحة، إذْ يرى في الرأسمالية المتوحشة حصانة له، وديمومة. وهذا كلّه من خلال مناقشة السياسة الصحية لسلطة المملكة المتحدّة، عبر حكاية النجّار دانيال بليك (دايف جونس)، الذي يُصاب بأزمة قلبية تدفعه إلى طلب المساعدة من المركز الصحي الرسمي، حيث يغرق في مصائب ومتاهات وبيروقراطية معقّدة، إلى درجة أن سيرته هذه تُصبح «رحلة انزلاق إلى الجحيم الأرضيّ».

أي أن النضال السياسيّ، المستلّ من قناعات ثقافيّة وفكريّة وإنسانية لكِن لوش يعثر على «آذانٍ صاغيةٍ» إليه في مهرجان سينمائيّ، يحتلّ المرتبة الأولى في المشهد الدولي، تماماً كالمعالجة الدرامية لأحد أوجه الصراع الطبقي، بجوانبه الاجتماعية والاقتصادية والحياتية، إذْ إن لوش مهمومٌ بمسألتي البطالة وشروط الحياة اليومية للعمّال في المملكة المتحدّة. كأن «السعفة الذهبية» الثانية تؤكّد حرص عاملين في الشأن السينمائي على تكريم زميل لهم، لم يتردّد يوماً في مواجهة طغيان المال والسياسة القامعة والاحتلال والتأثيرات السلبية المتنوّعة الأشكال للرأسمالية، كما يفعل آخرون يسبقونهم في تكريمه، بفضل فيلم سياسي نضاليّ، يميل إلى الشأن الإنساني في مقاربته أنماط الصراع القائم ضد السلطات البريطانية.

لكنّ الفوز الثاني هذا لن يكون سبباً وحيداً لاستعادة التجربة السينمائية للبريطاني كِنْ لوش (مواليد

١٧ حزيران/يونيو ١٩٣٦)، المفتوحة على السياسيّ والاجتماعي ــ الاقتصادي والنضالي الإنسانيّ في سيرتيه الحياتية والمهنية، علماً أن مساره الفني المهني يبدأ مطلع ستينيات القرن الـ٢٠، بتحقيقه أول عمل فني له لحساب التلفزيون، بعنوان Z Cars (١٩٦٢)، هو الذي يُعرف لاحقاً بكونه مخرجاً تلفزيونياً وسينمائياً في آن واحد. فالاشتغالات السينمائية تحديداً، تمتلك خصوصية فنية، تجمع شكلاً بسيطاً (غالباً) بمضمون حيوي يُساجل ويواجه ويُفكّك، مُقدِّماً نتاجاً إبداعياً يستمدّ حكاياته من وقائع الحال الراهن، أو من الذاكرة التاريخية، ويستلّ مواجهاته من ثقافة يسارية متينة الصُنعة، تحصّن خياراته في تحدّي رأسمالية قاسية، تتجلّى إحدى صُوره (التحدّي) في جديده السينمائيّ الأخير هذا.

يستل مواجهاته من ثقافة يسارية متينة الصنعــــــــــة. تحصن خياراته في تحدي رأسمالية قاسيـــــــــــــة. تتجلى إحدى صوره في جديده السينمائـــــــــــــي.

والخيارات السجالية تلك، التي يجعلها كِنْ لوش مساراً حياتياً يُوازن بين السينمائيّ والثقافي واليوميّ والفكريّ والعمليّ، تمتدّ من التوغّل في شؤون الفرد البريطانيّ ــ الإيرلنديّ ومآزقه الحياتية، من دون تناسي نضالات الثاني في مواجهة تسلّط الأول عليه، وتصل إلى بقاع العالم، مولية الهمّ الفلسطيني أولوية تتساوى وأولوية اهتماماته الثقافية والنضالية الأخرى. ذلك أن مواجهة الطغيان، بحسب التاريخ المُعاش للوش، لا يتجزّأ، إنْ يكن اقتصادياً أو سياسياً أو إنسانياً. وهذا، إذْ يُصبح أساسياً في مفهومه العام إزاء الناس والعالم والأفكار والمآزق والتفاصيل المتنوّعة، يجد في معظم أفلامه السينمائية متنفّساً لقولٍ يتماهى مع التزاماته الفكرية، بل ينطلق منها ــ غالباً ــ في فضح آليات أنظمة الطغيان، وأساليبها القامعة.

التزامات أخلاقيّة واشتغالات ميدانيّة

في الدورة الأخيرة لـ«كان»، لم يتردّد كِنْ لوش، مثلاً، عن حضور ١٥ دقيقة فقط من فيلم يحمل عنواناً سجاليّاً، ويتناول موضوعاً حيوياً، ويعمل فلسطينيٌ على تحقيقه، على الرغم من عقبات كثيرة، تبدأ بصعوبة الحصول على إنتاج سليم. ففي السوق السينمائية المُقامة بالتعاون بين مهرجانَي دُبي و«كان»، يعرض نصري حجّاج مقتطفات من «ميونيخ: قصة فلسطينية»، المنبثق من لقاء طويل مع فدائيين اثنين سابقين لا يزالان على قيد الحياة، يُشاركان في العملية الفدائية في القرية الأولمبية الألمانية ميونيخ، في دورة العام ١٩٧٢ للألعاب الأولمبية، التي يذهب ضحيتها ١١ لاعباً إسرائيلياً والمجموعة الفلسطينية باستثناء ٣ من أصل ٩، في ٥ أيلول/سبتمبر ١٩٧٢. الوثائقي الفلسطيني الجديد هذا يروي الحكاية من وجهة نظر من تبقّى حيّاً من عناصر المجموعة الفدائية. لكنّ يهوداً متشدّدين في المدينة الفرنسية «كان» يحاولون إلغاء العرض، ويضغطون على إدارة المهرجان، من دون جدوى. المقتطفات تُعرض، وكِنْ لوش يحضر، ويُعبِّر عن ارتياحه للمقتطفات التي يُشاهدها، وينقل حجاج عنه قوله إنه سيسعى إلى تأمين إنتاجٍ، أو تمويلٍ على الأقل، لإكمال المشروع.

فهل تنضوي مشاهدة لوش للمقتطفات تلك في سياق اهتمامه بفلسطين ومناصرة قضاياها وناسها، أم أنّ التزامه الأخلاقي إزاء ما يراه «قضايا عادلة» دافعُ إلى اقتناص كلّ فرصة ممكنة لترجمة عملية لالتزامه هذا، أم أنّ «الهيجان» اليهوديّ المتشدّد عاملُ إضافيّ؟

لن يُفيد أيّ جواب، إذْ إن الأهمّ كامنٌ في الاجتهاد الدائم لكِنْ لوش إزاء قضايا يعتبرها أساسية في المفهوم الأخلاقيّ لمواجهة الطغيان. والمواجهة، إذْ تُزاوج النظريّ بالعمليّ في اشتغال السينمائيّ، لن تتغاضى عن كون إسرائيل دولة عنصرية، ما يدفعه إلى العمل الدؤوب في مجال مقاطعتها أكاديمياً وفنياً وثقافياً واقتصادياً. لذا، يُمكن القول إن إصراره على مشاهدة ربع ساعة من فيلم غير مُنجز ــ يُفترض به أن يكشف الحكاية الفلسطينية غير المروية، وأن يفضح جُرماً ألمانياً ــ إسرائيلياً غير واضح المعالم في مقتل اللاعبين الإسرائيليين الـ ١١ والفدائيين الـ ٧ ــ يأتي في صلب مساره النضاليّ، وفي جوهر التزاماته، الهادفة إلى تبيان معالم الجريمة العنصرية الإسرائيلية، والتواطؤ الغربيّ مع دولة الاحتلال الإسرائيلي، والحقّ الفلسطيني في حياة حرّة وعادلة وسليمة.

في الفترة نفسها، وبعد ساعاتٍ قليلة على فوزه بـ«السعفة الذهبية» الثانية في «كان»، ينتقل كِنْ لوش إلى باريس، بصفته «عرّاب» احتفالٍ سينمائي يُقام

في العاصمة الفرنسية للمرّة الثانية، بعنوان «مهرجان سينما فلسطين». الدورة الثانية هذه تُقام بين ٢٣ أيار/مايو و٥ حزيران/يونيو ٢٠١٦، وتضمّ عدداً من الأفلام الفلسطينية حديثة الإنتاج وقديمه، كبعض عناوين إيليا سليمان وميشال خليفي وهاني أبو أسعد وعزّة الحسن، إلى جانب أفلام لكلٍّ من آن ـ ماري جاسر وسليم أبو جبل وباسل خليل ومي المصري وغيرهم. في حفلة الافتتاح، المُقامة في «معهد العالم العربي»، يتحدّث لوش عن ارتياحه للمشاركة في «مهرجان مهمّ كهذا»، حيث يستطيع المرء «أن يُشاهد أفلاماً فلسطينية، وأن يستمع إلى أصوات فلسطينية أيضاً». يقول إن «إسكات الصوت الفلسطيني في بلدي ليس حادثاً عابراً»، في إشارة منه إلى قرار «سلطوي» ما يتناغم مع إسرائيل، ويتوقّف عند مشاركته مع عدد كبيرٍ من الناشطين في حراك متنوّع الأشكال والأساليب، من أجل فلسطين، مُعتبراً أن تحدّيات كثيرة تواجههم، لكنّهم لا يملكون خياراً آخر غير «المقاطعة»، أي مقاطعة إسرائيل: «إننا نفعل ما نستطيع أن نفعله».

موقفه الفلسطيني ومواجهته إسرائيل تدفعانه إلى الانتساب لحملة «مقاطعة، سحب استثمارات وفرض عقوبات» عليها، وهي حملة دولية تدعو إلى فرض ضغوط متنوعة عليها علما أنه عضو في «محكمة راسل من أجل فلسطين».

لن يكتفي كِنْ لوش بهذا. ففي الفيلم الترويجي الخاصّ بالدورة الثانية لـ«مهرجان سينما فلسطين»، يُقدِّم مخرج «أرض وحرية» (١٩٩٥) و«اسمي جو» (١٩٩٨) و«البحث عن إيريك» (٢٠٠٩) و«قاعة جيمي» (٢٠١٤) وغيرها، شهادة تعكس جوهر قناعته بالتزامه الأخلاقي إزاء فلسطين والفلسطينيين: «أحياناً، يصعب علينا أن نتذكّر وجود قصص أخرى أيضاً. قصص عائلية، وأخرى تتناول العلاقات بين الأشخاص. قصص حبّ وقطع علاقات. قصص أطفال. وهذا كلّه بمتخيّل كبير ورائع». يُضيف: «أرى أن المهرجان هذا فرصةٌ لمشاهدة الفعل الإنسانيّ الذي يجعل الفلسطينيين شعباً كبقية الشعوب»، متوقّفاً عند تأكّده أنّ الناس سيشاهدون «ليس فقط قصص الظلم والجور والاضطهاد، بل أيضاً قصص الحياة اليومية، وحيويّتها وفكاهتها».

الهمّ الفلسطيني وإسرائيل

موقفه الفلسطيني ومواجهته إسرائيل تدفعانه إلى الانتساب العمليّ لحملة «مقاطعة، سحب استثمارات وفرض عقوبات» عليها، المعروفة بحروفها الأجنبية BDS، وهي «حملة دولية تدعو إلى فرض ضغوط متنوّعة، اقتصادية وأكاديمية وثقافية وسياسية على إسرائيل، بهدف تحقيق ٣ مسائل: إنهاء احتلال الأراضي العربية وبناء المستعمرات عليها، والمساواة الكاملة للفلسطينيين العرب في إسرائيل، واحترام حقّ العودة للاّجئين الفلسطينيين». انتسابه إليها يحصل في العام ٢٠٠٦، علماً أنه عضو في «محكمة راسل من أجل فلسطين»، التي تبدأ أعمالها في ٤ آذار/نيسان ٢٠٠٩. إنها «محكمة رأي» تنشأ من أجل تعبئة الرأي العام «كي تتّخذ الأمم المتحدة والدول الأعضاء (في مجلس الأمن الدولي) التدابير اللازمة لإنهاء تفلّت إسرائيل من العقاب، ولتحقيق تسوية عادلة ودائمة» للصراع الفلسطيني الإسرائيلي.

هذا كلّه مترجمٌ في مواقف مختلفة، تنصبّ كلّها في الاتجاه نفسه. ففي مطلع العام ٢٠١٥، يوقّع كِنْ لوش على بيان (يجمع نحو ٦٠٠ توقيع لعاملين بريطانيين في مجال الفنون والثقافة)، يُنشر في الموقع الإلكتروني للصحيفة البريطانية «غارديان» (وتنقله، لاحقاً، صحف ومواقع إلكترونية غربية مختلفة)، يؤكّد رفض الموقّعين عليه «تلبية أي دعوة مهنية من إسرائيل»، وإحجامهم عن قبول «تمويل منظّمات مرتبطة بحكومتها». بيانٌ كهذا يُشكّل امتداداً لموقف مماثل، يتّخذه أكاديميون بريطانيون وغربيون، قبل أعوام عدّة، يؤدّي إلى اهتزاز الكيان الإسرائيلي، الساعي إلى مواجهة المقاطعة ـ المؤذية له ـ بمحاولات دؤوبة لـ«تلميع» صورة «ديمقراطية» لإسرائيل في العالم. علماً أن حملة المقاطعة هذه تُسبِّب، بين حين وآخر، أضراراً ثقافية وأكاديمية مختلفة لإسرائيل، ما يدفعها إلى تكثيف جهودها لمواجهة التأثيرات السلبية عليها، بشتّى الوسائل.

البيان المذكور ليس أول خطوة لكِنْ لوش في المواجهة الثقافية لدولة الاحتلال الإسرائيلي. ففي صيف العام ٢٠١٤، يُعلن السينمائي ـ الذي تصفه المجلة الأسبوعية الفرنسية Les InRockuptibles بأنه «داعمٌ للقضية الفلسطينية منذ زمن بعيد»، وتقول الصحيفة اليومية الفرنسية أيضاً «لومانيتيه» إن توقيعه على بيانٍ «يواجه الإيديولوجية الليبرالية ويدافع عن دور



من فيلم
«الريح التي تهز
الشعير»، ٢٠٠٦



الثقافة»، يُعتبر «صادماً» ـ «مقاطعة مطلقة للنشاطات الثقافية كلّها، المدعومة من الحكومة الإسرائيلية». بمعنى آخر، يلتزم لوش، كالموقّعين جميعهم، نصّ البيان هذا (رفض تلبية الدعوات المهنية المُقدَّمة من إسرائيل، وعدم الموافقة على تمويل منظّمات مرتبطة بها)، «إلى أن تحترم (إسرائيل) القوانين الدولية، والمبادئ العالمية لحقوق الإنسان». يشير هؤلاء في بيانهم إلى أنه، منذ حرب غزّة صيف العام ٢٠١٤، «لم يسترح الفلسطينيون من الاعتداءات الإسرائيلية المتواصلة على أرضهم، وعلى سبل عيشهم، وعلى وجودهم السياسي». يستشهد البيان بتعليق للمنظمة الإسرائيلية غير الحكومية B'Tselem، مفاده أنّ العام ٢٠١٤ يُعتَبَر أحد أكثر الأعوام «وحشيةً وقتلاً في تاريخ الاحتلال»، وينتهي بالقول إن «الكارثة الفلسطينية مستمرّة».

في العام ٢٠١٤ أيضاً، يصدر كتابٌ باللغة الفرنسية، بعنوان «التصدّي لنصّ أصحاب السلطات»، يتضمّن حواراً طويلاً يُجريه الكاتب والناشط الفرنسي المقيم في بريطانيا فرانك بارات مع كِنْ لوش، بالتعاون مع فلورانت بارات (منشورات Indigene). فرانك بارات منضو، هو أيضاً، في صفوف «محكمة راسل من أجل فلسطين»، وكتابه هذا تكثيفٌ لمواقف السينمائيّ البريطاني، في السينما وهوليوود والاشتراكية والصراع الطبقي في بريطانيا. فيه، أيضاً، ما يوصف بأنه «لحظات تأمّل بأحوال فلسطين وسينماها».

ضمن إطار تنبهه إلى حكايات العالم، يحقـــــــــق لـــــــــوش، في العام ألفين، «خبز وورود»: تجربة الهجــــــــرة إلى أميركا، والتلاقي الإنساني بين شعوب وثقافات، وصراعات الفرد ضد وحشية الأنظمة المتحكمة بـــــه.

إنه، بالتالي، فصولٌ من سيرته، واحتكاكه المباشر مع سلطات نافذة في المجالات الحياتية والمهنية اليومية المتنوّعة. فالمخرج الملتزم قضايا الناس في بريطانيا وإيرلندا والعالم، ينتبه إلى أن فيلماً يُراد له أن يكون «سياسياً»، بمعنى أن يكون قادراً على التحوّل إلى «أداة ووسيلة سياسيتين»، عليه (الفيلم) «أن يتمتّع باتّساق بين حساسيته ومحتواه». هذا منسحبٌ على معنى الفيلم النضالي إنسانياً، وليس سياسياً بالمعنى المباشر لمفردة «سياسي». هذا موجودٌ أصلاً في بعض أفلامه الـ«نضالية»، إذا صحّ التعبير، إذْ يتناول مواضيع الصراع الإيرلندي من أجل الاستقلال والحرية والعدالة، من منظار إنساني، لا يتحرّر من جوانبه السياسية والثقافية والحياتية، بقدر ما يتوجّه إلى الجوانب هذه، عبر صناعة فيلمية واضحة المعالم، ولا يتغاضى عن «أخطاء» النضال الإيرلنديّ، مثلاً، فيلتقط محتواه، ويطرحه لنقاش عبر لغة السينما، أو على الأقلّ يكتفي بالتقاطه وتبيان ملامحه، كمحاولة للردّ عليه، ضمنيّاً، بفضحه وتعريته وكشفه أمام المُشاهدين. وأيضاً، بعض أفلامه التي ينصبّ اهتمامها على نضالات شعوب أخرى (إسبانيا، نيكاراغوا مثلاً) من أجل قضاياها المحقّة في الحرية والعدالة والكرامة الإنسانية.

المحليّ والدوليّ بمفهوم إنسانيّ يساريّ

من داخل أسوار المملكة المتحدّة، إلى رحاب العالم كلّه، يتجوّل السينمائيّ البريطانيّ في أنحاء القضايا الفردية، ليُطلّ على الجماعة وعيشها وحكاياتها، وليكشف معالمها ومساراتها وسلوكها. أمثلةٌ قليلةٌ تؤكّد توجّهه السينمائيّ هذا. ففي العام ١٩٩٥ مثلاً، يُحقّق «أرض وحرية» (الجائزة الفرنسية «سيزار» لأفضل فيلم أجنبي، في دورة العام ١٩٩٦). ذلك أن اهتمامه بـ«الهمّ النضالي الإنساني العام» يدفعه إلى أعماق الحرب الإسبانية (١٩٣٦)، مرافقاً امرأة شابّة تبحث في ذاكرة جدّها الراحل، المناضل السابق ضد الديكتاتورية. في العام التالي، يُنجز «أغنية كارلا» (١٩٩٦): من غلاسغو الإسكتلندية، في العام ١٩٨٧، يعاين المخرج الأحوال المأسوية في نيكاراغوا، من خلال قصّة حبّ تجمع قلبي سائق باص وامرأة من نيكاراغوا، بعد إنقاذه إياها من الانتحار، فإذا بها تفتح ذاكرتها أمامه (وربما أمام مرآة ذاتها ووعيها)، وتعيد سرد أهوال الخراب في بلدها، كأنها تغتسل من وجع أو خطيئة، أو كأنها تروي ـ بالإنابة عن لوش نفسه ـ شيئاً من أحوال أناس يخوضون معارك البقاء والانتصار للذات والحقّ.

ضمن إطار تنبّهه إلى حكايات العالم، يُحقّق لوش، في العام ألفين، «خبز وورود»: تجربة الهجرة إلى أميركا، والتلاقي الإنساني بين شعوب وثقافات، وصراعات الفرد ضد وحشية الأنظمة المتحكّمة به. وهذا، إذ يُبنى على حساسية التنقيب في أعماق البيئة الجديدة تلك، يذهب إلى تجريد المشهد من أقنعته، لتبيان ما في داخله

من تفاصيل وحالات. أما العراق، والحرب الأميركية ـ البريطانية عليه وفيه (ابتداءً من العام ٢٠٠٣)، يجذبه إلى مقاربة إنسانية يُمكن إضافتها إلى سلسلة الأفلام السينمائية الغربية، التي تتّخذ من الانهيار متنوّع الأشكال لجنود ـ أفراد في أتون الجريمة والتوتر والخراب الروحي، موادّ درامية لمعالجات سينمائية مختلفة. ففي «طريق أيريش» (٢٠١٠)، لن يتردّد لوش عن مسايرة نمط سينمائي، يرتكز على حكاية جنود عائدين إلى بلادهم، بعد تأدية الخدمة في العراق (أو في فيتنام وكوريا سابقاً)، كي يُقدِّم رؤيته إلى الحرب وسحقها الفرد، خصوصاً إذا كانت الحرب مخادعة وغير واضحة المعالم والمسارات. الغرق في جحيم العراق، وتداعيات التمزّق والخراب الروحي والمتاهات الفردية، عبر قصّة صديقين يُقتل أحدهما في بغداد، فيبدأ الثاني رحلة البحث عن حقيقة موته، بعيداً عن «الرواية الرسمية». والرحلة هذه لن تكون، بحسب مفهوم لوش، أقلّ من تعرية نظام أمني ـ عسكريّ ـ سياسي غربي فاسد وكاذب وقاتل.

في البُعد السياسيّ لنضاله اليساريّ الإنسانيّ أيضاً، يُشارك كِنْ لوش في فيلم جماعي يُنجز في العام ٢٠٠٢، ويتمحور حول الاعتداء الإرهابي على برجي «المركز العالمي للتجارة» ومبنى «بنتاغون» في الولايات المتحدّة الأميركية، في ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١. يحمل الفيلم الجماعي عنواناً بسيطاً: «١١ دقيقة و٩ ثوانٍ ولقطة ـ ١١ أيلول»، في إشارة واضحة إلى مسألتين أساسيتين: أولاً، تاريخ الهجوم (١١/ ٠٩/ ٠١)، ومدّة كلّ فيلم قصير (١١ فيلماً). شريط لوش لن يكون الأهمّ جمالياً وبصرياً، كذاك الذي يصنعه الأميركي شون بن (١٩٦٠) مثلاً، إذْ يكشف تفكيراً يسارياً واضح المعالم في نقده المرير لبشاعة السطوة الرأسمالية على الفقراء في بلده (تتفتّح الوردة على نافذة المنزل المتواضع لأرمل يناجي حبيبته الغائبة، أثناء سقوط البرجين، في دلالة واضحة إلى أن سقوط الرأسمالية يؤدّي إلى حياة الفقراء). لوش مختلف. يذهب إلى تشيلي، ويستعيد مجريات أحداث ١١ أيلول أيضاً، لكن في العام ١٩٧٣، المتمثّلة بانقلاب دمويّ للطاغية أوغستو بينوشي (١٩١٥ ـ ٢٠٠٦) على الحكم الديمقراطي للرئيس سلفادور الليندي (١٩٠٨ ـ ١٩٧٣)، بدعم مباشر من «وكالة الاستخبارات المركزية الأميركية»، بهدف تذكير السلطات الأميركية بأفعالها الجُرمية، ماضياً وحاضراً.

اليساريّ الملعون والمقاتل الشرس

يُعرَف كِنْ لوش بكونه «مُقاتلاً شرساً» ضد أشكال الظلم الاجتماعي كلّها. صفته هذه تجعله لا يُهادِن مارغريت ثاتشر (١٩٢٥ ـ ٢٠١٣) مثلاً، التي تبوّأت منصب رئاسة مجلس الوزراء في المملكة المتحدّة بين ٤ أيار/مايو ١٩٧٩ و٢٨ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٠. لن يتردّد أبداً في انتقاد لاذع لدور السياسات الليبرالية جداً، التي تنفّذها أثناء حكمها، قارئاً سياساتها تلك بتشاؤم كبير، بسبب التأثير «الكارثيّ» على الأسر متواضعة الدخل. وهذا، إذ يخوضه بقناعة كبيرة بمبادئه الإنسانية، ينعكس سلباً عليه، أحياناً كثيرة، خصوصاً أثناء بحثه عن تمويل أو إنتاج لمشاريعه السينمائية.

يقول لوش عنها إنها أول رئيس لمجلس الوزراء يُصبح «الأكثر إثارة للانقسام في الجسم السياسي البريطانيّ»، والأكثر «تدميراً» في «الأزمنة الحديثة». وهذه إحالة، مقصودة أو غير مقصودة، إلى عنوان أحد أجمل أفلام تشارلي تشابلن (١٨٨٩ ـ ١٩٧٧)، الذي يُنجزه في العام ١٩٣٦، منتقداً فيه تحوّل التقنيات إلى آلة تحطيم للكائن البشريّ الفرد، لمصلحة نظام رأسماليّ متوحّش. بالنسبة إلى لوش، فإن الـ«ميراث» الذي تُخلِّفه ثاتشر كامنٌ في «بطالة أفراد كثيرين، وإقفال مصانع عديدة، وتدمير مجتمعات»: «إنها مقاتلة، لكن عدوّها هو الطبقة العاملة البريطانية». يُضيف أن انتصاراتها مستمدّة من سياسيين فاسدين في «حزب العمّال»، ومن نقابيين فاسدين أيضاً، معتبراً أن المآزق الاقتصادية، وبالتالي الاجتماعية والحياتية والسياسية، التي «نعيشها اليوم (في مرحلة وفاتها)، ناتجةٌ من سياساتها». في المقابل، يُذكّر أنها تصف نلسون مانديلا (١٩١٨ ـ ٢٠١٣) بـ«الإرهابيّ»، وتحتسي الشاي مع بينوشي، «الجلاّد والقاتل».

كلامٌ كهذا يتفوّه به السينمائيّ في رحيلها، معتبراً أن أفضل طريقة لـ«تكريمها» تكمن في «خصخصة جنازتها». يُضيف: «فلنطلق لعبة المنافسة، ولنحصل على أدنى سعر. هذا ما كانت ستفعله». كلامٌ قاسٍ، لكنه لن يكون أقلّ قسوة من الممارسات الثاتشرية المتنوّعة، التي تستمرّ سنين عديدة بعد خروجها من منصبها. كلامٌ تهكميٌّ أيضاً، يليق بمن يُطلقه، كمناضل عمليّ ميدانيّ ويساريّ، لن يتردّد لحظةً عن توجيه نقدٍ لليسار، في ظروفٍ أخرى. ففي حوارٍ منشورٍ في الصحيفة اليومية الفرنسية «لومانتييه» (١٤ حزيران/يونيو ٢٠١٤)،

يقول كِنْ لوش إن انتصار اليمين «مُقلِقٌ للغاية»، لكنه يُفسَّر بـ«غياب حزب يساريّ قوي». صحيحٌ أنه يتفاءل بما يُحدثه فوز الحزبين اليساريّين «سيريزا» في اليونان و«بوديموس» في إسبانيا، لكن «تفاؤلاً» كهذا يُريده كشفاً لواقع الحال اليساريّ «السيئ»، إذْ يقول: «هذا يُظهر أنه عندما يتوصّل اليسار إلى خلق حركة شعبية، يكون لديه حظوظ واقعية للنجاح. أعتقد أن اليمين يحصل على نجاحاته بـ«فضل» يأس الناس، لكن اليسار سينجح، عندما يتوصّل إلى إعادة ضخّ الأمل في الجماهير. هذا هو الفرق الكبير».

يساريته ظاهرة في آلية معالجاته الدرامية لأحوال أناس وحالات بيئات اجتماعية مختلفة، تلتقي كلها في انتمائها إلى طبقة الفقراء والكادحين. الأمثلة عديدة، لكن بعضها كفيل بتبيان شيء من كيفية ترجمته لقناعاته في اشتغالات سينمائية، وفي آلية التقاطه نبض الشارع.

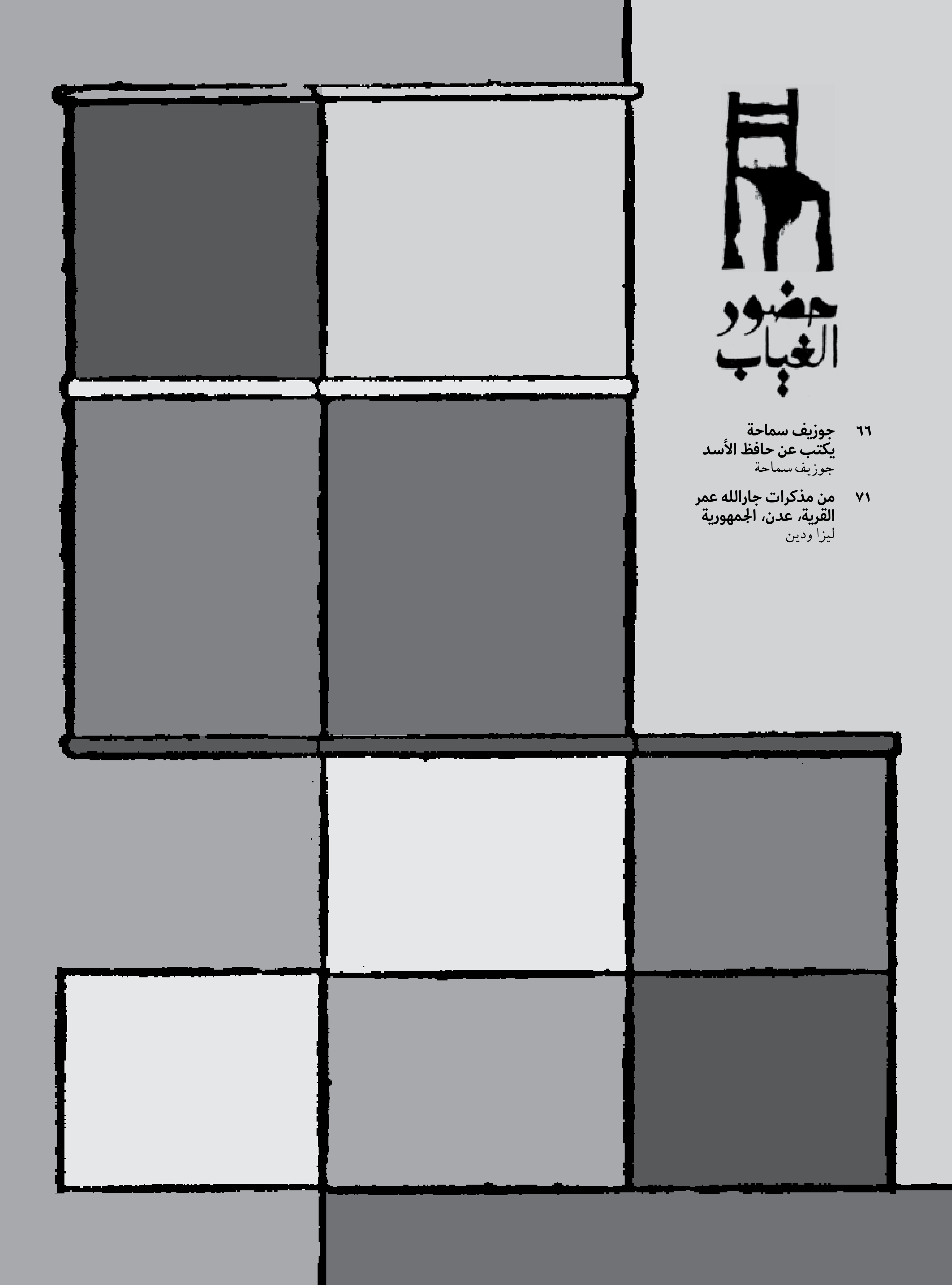
يساريّته ظاهرةٌ في آلية معالجاته الدرامية لأحوال أناس وحالات بيئات اجتماعية مختلفة، تلتقي كلّها في انتمائها إلى طبقة الفقراء والكادحين. الأمثلة عديدة، لكن بعضها كفيلٌ بتبيان شيء من كيفية ترجمته لقناعاته في اشتغالات سينمائية، وفي آلية التقاطه نبض الشارع، وهذا منذ اللحظات الأولى لولادة نتاجه السينمائي، إذ يُحقِّق، في العام ١٩٦٧، أول فيلم سينمائي له بعنوان «البقرة الفقيرة»، يتابع فيه التفاصيل الدقيقة والهامشية واليومية لحياة امرأة شقراء في إحدى ضواحي لندن، مشتّتة بين زوج وابن وعشيق ورجال، يمرّون عابرين بالقرب منها، أو عبرها أحياناً. فيلمٌ يبحث في مآزق المدن المحيطة بالعاصمة البريطانية، وفي الأسئلة الإنسانية والأخلاقية للحياة، ولمتاهاتها وانشغالاتها. شيءٌ يُشبه المقاربة هذه، موجودٌ في KES أيضاً: في بقعة جغرافية واقعة في الشمال الشرقي لإنكلترا، تُروى حكاية عائلة وبيئة من خلال عينَي مراهق، وأحاسيسه وانفعالاته.

بالإضافة إليهما، هناك أيضاً الوثائقي «الشعلة الوامضة» (١٩٩٦)، الذي يروي حكاية الصراع بين الرأسمالية والعمّال، من خلال عملية طرد ٥٠٠ عامل في الموانئ. يتّخذ تقنية التوثيق السينمائيّ أداة قول، كي يتماهى بالواقع القاسي لمصائر هؤلاء، ولسيَرهم الحياتية قبل الطرد وبعده. بعد ٥ أعوام، يُنجز «الملاّحون» (٢٠٠١): أحوال عمّال السكك الحديدية، في مزيج، غير واضح بشكل مباشر، بين بنيته الروائية ووقائع حكاياته، التي تظهر كأنها «توثيقٌ» لمآزق المعاناة المختلفة للعمّال، خصوصاً أن كاتب السيناريو الخاصّ بالفيلم هذا يُدعى روب داوبر (١٩٥٦ ــ ٢٠٠١)، عاملٌ سابقٌ في السكك الحديدية، يتوفّى أثناء توليف الفيلم، إثر إصابته بمرض سرطانيّ، يتسبّب به انفجار «الحرير الصخريّ»، عندما كان يعمل على أحد خطوط السكك الحديدية.

إلى ذلك، يُمكن التوقّف عند «مجرّد قبلة» (٢٠٠٣، «سيزار» أفضل فيلم في الاتحاد الأوروبي، في العام ٢٠٠٥). انعكاس شيء من الصدام بين طبقات اجتماعية متناقضة، لكن عبر قصّة حب بين شخصين، يحول دون إتمامها انتماؤهما إلى وضعين اجتماعيين مختلفتين. تجري أحداث الفيلم في غلاسكو، ثالث أكبر مدن المملكة المتحدة، والمدينة الأكبر والأكثر كثافة سكانية في اسكتلندا، التي ستكون حيّزاً جغرافياً لفيلمين آخرين هما: «اسمي جو» (١٩٩٨) و«حصّة الملاك» (٢٠١٢): الأول يغوص في تداعيات العيش في بيئة فقيرة، يعمّها فسادٌ وسطوة مافيات وتمزّقات تطاول عائلات وأفراداً، يخضعون جميعهم لنزاعات مافيوية. وهذا عبر سرد قصّة لقاء بين رجل وامرأة، يواجهان تحدّيات شتّى على مستوى الحب بينهما، كما على مستوى البيئة الاجتماعية التي يقيمان فيها. والثاني قراءة لمسار التحدّي الذي يمارسه عددٌ من الأصدقاء، لمواجهة وضع اجتماعي مزرٍ يعيشونه.

فيهما، كمّا في أفلام أخرى له أيضاً، يظهر كِنْ لوش «حكّاءً» رفيع المستوى، في تنقيبه داخل أروقة العوالم السفلية لبيئات اجتماعية غارقة في لوعة الخراب المادي والنفسي. وهذا يظهر، في بعض جوانبه على الأقلّ، في «عالم حرّ» (٢٠٠٧)، إذْ تنطلق الحبكة من واقع عيش مرير لامرأة متوسّطة الحال، تجد نفسها في تجربة تحتّم عليها التنبّه إلى قسوة عالم المهاجرين الفقراء إلى بلدها، وقسوة بلدها في التواصل معهم.

أفلام عديدة تؤكّد جوانب من التزاماته المتنوّعة. الأمثلة أعلاه تكشف شيئاً من هذا، وتعكس ارتباطاً وثيقاً لديه بين النظريّ والعمليّ، في مواجهته الشرسة أنظمة الطغيان، في الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة.



حضور الغياب





جوزيف سماحة
يكتب عن حافظ الأسد

جوزيف سماحة

(١٩٤٩-٢٠٠٧)
كاتب وصحفي ومناضل يساري، لبنان. عمل في عدد من الصحف منها «الحرية»، «بيروت المسا»، «اليوم السابع»، «الحياة»، «السفير» قبل ان يؤسس «الاخبار» ويرأس تحريرها الى حين وفاته. من مؤلفاته «سلام عابر» (١٩٩٣) و«قضاء وقدر» (١٩٩٦).

نعيد في ما يلي نشر هذه المراجعة التي كتبها جوزيف سماحة لكتاب الصحافي البريطاني باتريك سيل عن الرئيس السوري حافظ الأسد. نشرت المراجعة في مجلة «زوايا» (العدد الأول، تموز . آب/يوليو . أغسطس ١٩٨٩، الصفحات ٢٦-٢٨). الجدير بلفت النظر في هذه المراجعة الخلاصة التي يتوصّل إليها سماحة عن أن عناصر القوة الخارجية للنظام السوري قابلة للانكشاف بفعل تطوّرات إقليميّة من دون أن يوفّر الوضع الداخلي للنظام الحصانة الكافية له. وهي خلاصة جديرة بالتأمّل العميق في مصير سياسات تطلّب القوة والاعتراف الخارجيّين، المسمّاة «ممانعة»، نظراً إلى ما انقلب إليه الوضع الحالي في سورية.

لا يكاد ينتهي المرء من قراءة كتاب باتريك سيل «الأسد، الصراع على الشرق الأوسط» حتى يصاب بالحيرة.

الكاتب صديق للرئيس الذي يكتب عنه. وهو يسخّر قلمه في عدد من الصحف والدوريات للدفاع عن سياسات النظام السوري. يفعل ذلك بطريقة تحفظ له حداً من المصداقية هي، بالضبط، المصداقية التي افتقدها الكاتب الفرنسي لوسيان بيترلان بعد كتابه البائس عن الرئيس السوري ومن جراء أسلوبه الفجّ في تبنّي الأطروحات التي تدعو إليها دمشق.

مصدر الحيرة هو أنّ القارئ العربيّ يجد نفسه أمام مضبطة اتّهام بحقّ النظام السوري وسياساته وتركيبته «ومنجزاته» وثغراته. إنّه «قدْح في معرض المدح».

التفسير المقترح لهذه الحيرة التي وقع فيها كثيرون ممن طالعوا الكتاب هو «انتماء» باتريك سيل نفسه. فالرجل واحد من كتّاب السيرة الغربيين المهتمّين بقضايا الشرق الأوسط وقد عرفنا نماذج عنهم في شخصي مايلز كوبلاند مثلاً أو ألين هارت.

ففي كتاب كوبلاند «لعبة الأمم» حديث صريح عن أن الاستخبارات المركزية الأميركية كانت على علم مسبق بثورة تموز/يوليو مع إيحاء إلى دور لها في قيامها. وفي كتاب هارت «عرفات، إرهابي أم صانع سلام؟» دفاع حارّ عن المقاومة الفلسطينية بصفتها تمثّل شعباً عانى الكثير من اضطهاد... إخوانه العرب!

يعتبر هذا الجيل من الكتاب نفسه وسيطاً بين العرب والرأي العام الغربي. وينتدب نفسه لمهمّة مؤدّاها أنّ الرأي العام لم يفهم تماماً مشكلات العرب ولا توجّهات زعمائهم الوطنيين، وأنّ دورهم (أي الكتّاب) هو تبديد سوء التفاهم عن طريق إثبات أنّ لا مشكلة فعلية بين العرب والمصالح الغربية وأنّه كان بالإمكان التوفيق بين الجانبين لولا ضيق صدر عدد من المسؤولين الغربيّين وارتكابهم «هفوة» الذهاب في التحالف مع إسرائيل إلى حدّ لا يستطيع العرب تحمّله.

القراءة الغربية، أي من وجهة نظر مصالح الغرب، لنتاج هؤلاء الكتّاب تؤدي إلى هذه النتيجة وتنجح أحياناً في إقناع قطاعات من الرأي العام بأنه في قلب أي زعيم عربي يرقد «سادات» صغير ينتظر لحظة التعبير عن نفسه. بالمقابل فإنّ القراءة العربية، أي من وجهة نظر المصالح العربية، تقود إلى استنتاج مخالف لا بل توصل مباشرة إلى الاتهام.

بعيداً عن أيّ مقارنة بين كلّ من جمال عبد الناصر وياسر عرفات من جهة وحافظ الأسد من الجهة الثانية، يبقى أنّ الالتباس المشار إليه هو الذي يجعل السؤال مطروحاً: هل أراد باتريك سيل الإضرار، بين العرب، بصورة الرئيس حافظ الأسد؟ أم أنّ الرئيس الأسد أراد عبر باتريك سيل، إيصال رسالة إلى الرأي العام

والمسؤولين في الغرب تقول إنّه غير معاد لهم بالقدر الذي يتخيّلون وأنهم يتحمّلون جزءاً كبيراً من المسؤولية عن الحالة التي وصلت إليها العلاقات بينهم؟

الميل هو إلى تبنّي الاحتمال الثاني، فباتريك سيل كتب ما كتبه بعد ساعات مطولة مع الرئيس الأسد. والذين تعاونوا معه وقدموا إليه المعلومات لم يفعلوا ذلك إلّا بناءً على توجيه رئاسي. وقد استمرّ يملك، بعد إصدار الكتاب، مداخله إلى مكاتب وغرف اجتماعات المسؤولين في دمشق ويكتب في الصحف استناداً إلى ما أبلغته إياه «مصادر سوريّة رفيعة المستوى».

لم يكلّف الكاتب نفسه، وهو الذي أمضى سنوات في إعداد مؤلفه، عناء الحوار مع معارض واحد. فهو يقول في الصفحة ٨٥ مثلاً «كان الحوراني عامل التغيير والقابلة التي ولدت على يديها سورية الجديد والتي قيّض للأسد أن يرأسها في ما بعد». وبما أنّنا نعرف جميعاً أنّ اكرم الحوراني لا يزال حياً يُرزق وهو يعيش في فرنسا، فإنّ من حقّنا التساؤل عن مدى الموضوعية في كتاب يتجنّب صاحبه اللقاء ولو لمرة واحدة مع «هذه القابلة»، ويقال الأمر نفسه عن كثيرين من اللبنانيين والفلسطينيين والسوريين والعراقيين والمصريين الذين رافقوا الرئيس الأسد واتفقوا أو اختلفوا معه والذين يملكون من دون شك روايتهم للأحداث. لقد تجاهل باتريك سيل كل هؤلاء من باب التوكيد أنّ كتابه هو، حصراً، رسالة موجّهة عبره إلى قارئي الإنكليزية وأنه غير مهتمّ لما يمكن أن يكون عليه موقف العرب وقرّاء العربية من الكتاب ومضمونه.

لو أراد أحد أن يحصي صفات المدح التي يسبغها باتريك سيل على الرئيس الأسد لوجد ذلك صعباً. فهو وطنيّ، وقوميّ، وديمقراطيّ، ومقاتل، واستراتيجي، من الطراز الأوّل، ومثقّف كبير، ووحدويّ، واشتراكيّ، ومحبّ لبلاده وشعبه، وحريص على الفلسطينيين واللبنانيين... ويأخذ المدح غالب الأحيان طابعاً مفتعلاً من نوع القول (ص ٢٨٩) «وكان الأسد يوقّع على الرسائل بخطّه وغالباً ما كان يكتب ملاحظات وتعليقات ذكيّة على الهامش تدل على حضور بديهته». ولا شكّ أنّ الرئيس الأسد بغنى فعلاً، عن هذا التقييم الذي يقدّمه سيل، لتذييله على المراسلات.

إنّ التدقيق في القراءة يقود إلى استنتاج من نوع آخر. جمل المديح ترصّع الكتاب لكنّها لا تجد تعبيراً عن نفسها في سياقه. لا بل إنّ السياق يقود، غالب الأحيان، إلى استنتاجات معاكسة.

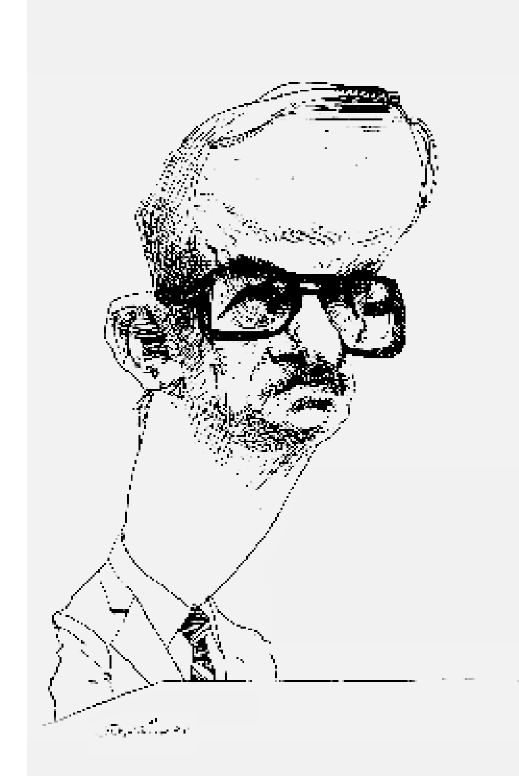
الإحباط المستمرّ

يعترف باتريك سيل بمسؤوليّة النظام السوري عن الدفع باتجاه حرب ٦٧ وتوريط جمال عبد الناصر، ويعترف أيضاً بـ«نصيب من المسؤوليّة» لوزير الدفاع آنذاك حافظ الأسد ويبدي استغرابه من سلوك النظام الذي لم يحارب، ويشير، مع ذلك، إلى أنّه يوم ١٢ حزيران / يونيو ١٩٦٧ «لم يكن الأسد قادراً على النوم فوقع مغشياً عليه من التعب في وزارة الدفاع» (ص ٢٣٥)، ويستنتج أنّ هذه الصدمة أيقظتْ الأسد «أكثر من أيّ شيء آخر وحوّلته من انقلابيّ محدود الأفق إلى مخطّط ومفكّر استراتيجيّ في ميدان السياسة الدولية».

الدروس التي استقاها الأسد من هذه الحرب هي «ضرورة بناء قاعدة شخصية له في القوّات المسلّحة على غرار ما يفعله زعماء القبائل»، لذلك «راح يستقطب الولاء لنفسه عن طريق تقديم الخدمات والمنح...» (ص ٢٣٨) (طريقة غريبة بعض الشيء في الردّ على الحرب!)، وكان هذا يحصل معطوفاً على مواقف سياسيّة جديدة بات الأسد يدعو إليها في مواجهة المسؤولين الآخرين: السلبية حيال الفدائيين، إعادة النظر بالصراع الطبقي والانفتاح العربي.

هذه هي المعالم الأولى للبرنامج الذي شرع الرئيس الأسد في تطبيقه بعد انفراده بالسلطة في الحركة التصحيحية ١٦ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٧٠: المصالحة الوطنيّة، الانفتاح على الطبقة الوسطى، ضمانات للقطاع الخاص، الديمقراطية الحزبية، وإنعاش المنظّمات الشعبية والمجالس المحليّة...

لقد وصل الأسد إلى السلطة وهو يملك هذه النوايا الطيبة كلّها، ويريد العمل على تطبيقها. ولكن منذ ذلك الوقت لم يكفّ الآخرون عن خداعه وإغلاق الأبواب في وجهه. لقد خاض حرب أكتوبر مع أنور السادات، لكنّ هذا الأخير خدعه في خلالها وكان هنري كيسنجر على علم بالخديعة. ثمّ فوجئ بفكرة فصل القوّات في سيناء. ثمّ اتّفق مع السادات على خطّة مشتركة لمؤتمر جنيف فنقضها الرئيس المصري بناءً على نصيحة كيسنجر. ومع أنّ سيل يقول إنّ الأسد كان قد أصبح في عام ٦٧ مفكراً استراتيجياً في ميدان السياسة الدولية فإنه يغيّر رأيه تماماً عند الحديث عن علاقة الرئيس السوري بهنري كيسنجر، وهي علاقة لا بدّ من التوقّف عندها بعض الشيء.



١٣٠ ساعة مع هنري كيسنجر

يقول سيل في الصفحة ٣٧٢ إنّ الرئيس الأسد «كان يجهل الولايات المتحدة بل تنقصه المعلومات عن الغرب كلّه». ولا يعقل أن يكون هذا الكلام مدحاً لرئيس دولة يعجب به الكاتب وينسب إليه أنّه داخل منذ سنوات في اشتباك سياسي مع واشنطن. يضيف سيل في الصفحة التالية «لم تكن لديه فكرة واضحة عمّا يسعى إليه كيسنجر... رأى في تركيز كيسنجر المفاجئ على الشرق الأوسط بادرة أمل... كان الأسد مستعداً لإعطاء وزير الخارجية الأميركية ثقة لا يستهان بها»... كلّ هذه المقدّمات هي الأساس الذي يستند إليه ليؤكّد لقرّائه الغربيين أنّ باب الصداقة الأميركيّة ـ السوريّة كان مفتوحاً على مصراعيه وأنّ كيسنجر هو الذي أغلقه. ففي ١٩٧٤ كان الوزير الأميركيّ يريد حلّاً جزئياً في الجولان من أجل تطوير الاتفاق المصريّ ـ الإسرائيليّ (بعد فكّ الارتباط الأوّل) وفي المقابل كان الأسد لا يزال يثق بالولايات المتحدة الأميركيّة معتبراً أنها تبحث حقاً عن صداقة العرب «إنّ دفء صوت كيسنجر وحضور بديهيته وإخلاصه الظاهري قد كسبت الأسد واجتذبته، أمّا حقيقة كون كيسنجر يهودياً، أي من أبناء عمومه العرب نوعاً ما، فقد كانت من عناصر جاذبيّته» (ص ٣٨٦).

توطّدت العلاقة بين الرجلين إلى حدّ أنّهما أمضيا معاً في الفترة الممتدة من ٢٩ نيسان/ أبريل إلى ٢٩ أيار/مايو ١٩٧٤ حوالى ١٣٠ ساعة، وأنّ كيسنجر سجّل ٢٦ وصول ومغادرة إلى مطار دمشق، وأنّ الأسد كان «متشوّقاً لتعلم الكثير عن العالم ووجد كيسنجر معلّماً خصوصياً جاهزاً».

أعلن الأسد في تلك الأيام أنّه يوافق على قرارات الأمم المتحدة وهي لا تدعو إلى «تفكيك دولة إسرائيل» (مقابلة مع «نيوزويك»)، وأبدى الثقة بقدرات كيسنجر. لكنّ آمال التسوية انهارت عند الأسد مع التوقيع على اتفاقية فصل القوات الثانية في سيناء. إن انهيار آمال التسوية لم يؤثّر كما يبدو، على إمكانات كيسنجر وعلى طاقته الإقناعية لدى الرئيس السوري. فالوضع في لبنان يتطوّر بسرعة. وسيل يقول «إنّ الأسد قد ملأته بالفزع احتمالات وجود لبنان متشدّد ومغامر عند خاصرة سورية يستفزّ إسرائيل ويجعل الغرب يجفل من إطلاق العنان للمتصلّبين الفلسطينيين» (ص ٤٥٦)، كما أنّ الأسد «رجل نظام ولم يكن

يريد الإطاحة بالمؤسسة المارونية» (ص ٤٥٦). ولهذا كانت خطّة كيسنجر تقضي بتخويف الأسد من تدخّل إسرائيلي من أجل دفعه هو إلى التدخل، ولا بدّ أنّه ــ أي كيسنجر ــ قد استطاب المفارقة الهائلة لموقف يضطر فيه الأسد إلى سحق الفلسطينيين بدلاً من حمايتهم وذلك لمنعهم من التسبّب في ما كان يخشاه أكثر من أيّ شيء ــ أي الغزو الإسرائيلي (ص ٤٥٢). وهكذا أمكن استدراج سورية إلى لبنان وأمكن إقناعها باحترام «الخطوط الحمر» الإسرائيلية، لا بل، يقول سيل، «إنّ اتفاقيّة الخط الأحمر كانت دعوة للسوريين كي يتدخّلوا وليست تحذيراً كي يبقوا خارجاً. وهكذا صار بإمكان سورية أن تتحرّك ضدّ الفلسطينيين في لبنان مع الفهم بأنّ إسرائيل لن تتدخّل».

السياســــــــــــة التي اتبعها الرئيس الأسد. في عرف باتريــــــــــــــك سيل هي السياسة التي اضطر إلى اتباعها. إنها الوجه الآخر للإحباط الذي شعر به كل مرة وضع ثقته في الولايات المتحدة فأدارت له ظهــــــــــــــــرها.

إذا كانت الضجّة تقوم في بعض العواصم الغربية، من وقت لآخر، بسبب ما يسمّى «الممارسات السورية» في لبنان، فإنّ باتريك سيل أوصل الرسالة التي تحمل، كما الكتاب كلّه، الإشكاليّة التي أشرنا إليها آنفاً. لا يحقّ لأحد، في الغرب، أن يلوم الرئيس الأسد الذي نفّذ خطة كيسنجر. وبالمقابل فإنّ هذه السياسة نفسها، وكما يلاحظ سيل، قد أسيء فهمها ولم تكن لها شعبية بين الجماهير العربية. ويخلص الكاتب إلى القول إن «حسابات كيسنجر أثبتت صحّتها، وأدّى تحريكه للخيوط سراً وبتحفّظ ليجعل سورية، من بين جميع البلدان، تضرب الفلسطينيين وتحطّم آمال السوفيات». ولكلّ طرف من أطراف الصراع أن يستنتج، من هذه الخلاصة، ما يريد.

لا اعتراف ولا مكافأة

مسلسل الإحباط سيستمرّ في عهد جيمي كارتر. «إنّ الشيء الذي كان الأسد يتطلّع إليه هو الحصول من الإدارة الأميركيّة الجديدة على الاعتراف، بل وحتى على مكافأة سياسية. فإذا كان سيشترك في اللعبة فإنّ مصالحه يجب البحث فيها، وكانت المصلحة الأهّم من بينها حاجته إلى بسط نفوذه على جيرانه: لبنان والأردن والفلسطينيين». وإذا كان الأميركيون مستعدّين لنوع من الاعتراف فإنّهم بعيدون جداً عن تقديم مكافآت لأنّهم يريدون، هم ثمناً كبيراً مقابل هذا الحدّ الأدنى. ولعلّ العبارة المفتاحية التي تلخّص الكتاب كلّه، إذا جاز التعبير، هي تلك الموجودة ص ٥٠٠ ــ ٥٠١: «لقد عانى الأسد كثيراً من خيبات الأمل المتكرّرة على يد الولايات المتحدة».

ما إن جرى توقيع مذكّرة التفاهم الأميركية ــ الإسرائيلية حتى «نظر إليها الأسد بكآبة وقنوط، إذ أدرك أنّه لا يمكنه الاعتماد على واشنطن للمحافظة على السلام. كانت تلك لحظة إحباط كبيرة» (ص ٦٠٦). عندما أدرك، الأسد هذه الحقيقة وشعر بالكآبة والقنوط، كانت معاهدة كامب ديفيد تدخل عامها الثالث وكانت الحكومة الإسرائيلية قد ضمّت الجولان، وكانت الاستعدادات جارية، علناً، من أجل غزو لبنان!

«لم يكن الأسد يتوقّع أو يريد أن يقاتل في لبنان» (ص ٦١٤)، ومع ذلك حصل ما حصل ونجح المبعوث الأميركي في خداع الأسد غير مرّة (ما هو السر في الدفاع الحارّ الذي يقوم به باتريك سيل عن فيليب حبيب؟). وعندما يدافع الكاتب عن الرئيس يقول إنّه «كان مُحرجاً ومهيناً للأسد أن يرغَم على الجلوس جانباً بينما إسرائيل تهاجم عاصمة بلد عربيّ على مرمى حجر منه» (ص ٦٢٦)، وينسى أن يقول إنّ الرئيس الأسد هو المسؤول الأمنّي والسياسيّ عن هذه العاصمة. وقد استمرّ «شقاء الأسد من البيئة العربية» بعد غزو لبنان وبسببه (ص ٦٤٢)، لكنّ «أعمق شكوى مؤلمة للأسد كانت ضدّ الولايات المتحدة» (ص ٦٤٣) (برضه!!).

السياسة التي اتّبعها الرئيس الأسد، في عرف باتريك سيل، هي السياسة التي اضطر إلى اتباعها. إنّها الوجه الآخر للإحباط الذي شعر به كلّ مرّة وضع ثقته في الولايات المتحدة فأدارت له ظهرها.

لقد كان الأسد «مثل معظم السوريين، ينظر إلى الاتحاد السوفياتي بشيء من الريبة بسبب إلحاده العلنيّ ولأنّه سارع إلى الاعتراف بإسرائيل في ١٩٤٨». لكنّ علاقته مع السوفيات هي ثأره من علاقته المحبطة مع واشنطن: تتطوّر بعد «خديعة» فكّ الارتباط الثاني في الجولان وبعد خديعة غزو لبنان في ١٩٨٢.

السياسة «اليسارية» في الداخل ما هي إلّا الجواب على مؤامرة «الاخوان المسلمين» وهي المؤامرة التي

اضطرت الرئيس الأسد إلى «انعطافة» وضعت حداً لسياسة الانفتاح التي يريدها سواء في المجال الاقتصادي أو السياسي (ص ٥٤٥).

العلاقة مع الفلسطينيين ما هي إلّا محاولة مستمرّة لضبطهم باعتبارهم «أدوات مفيدة في الصراع غير المتكافئ والمليء بالإحباط وخيبة الأمل مع إسرائيل» (ص ٢٠٥)، وعندما يمتنع الفلسطينيون عن أنْ يكونوا كذلك لا يمتنع الرئيس الأسد عن مقاتلتهم بشراسة (ص ٦٦٧). أمّا عن موقف الأسد من «الإرهاب»، وهذه قضيّة حسّاسة جدّاً في الغرب، فإنّ باتريك سيل يُبرز عدم التطابق بين النظام السوري والمتطرّفين الشيعة، ويحتفل بإقفال مكاتب أبو نضال في دمشق ويتبنّى قصّة الاختراق الإسرائيلي للأجهزة الأمنية السورية عند الحديث عن «قضيّة الهنداوي»!

وحتى في موضوع التحالف مع إيران، فإنّ باتريك سيل يعتبر ذلك رداً من الرئيس الأسد على «الخديعة» الأميركيّة له المتمثّلة في كامب ديفيد. لا بل يزيد من عنده أنّ «الأسد باتخاذه آية الله صديقاً كان يبحث أيضاً عن مساعدة ضد أخطر جيرانه: العراق» (ص ٥٧٥). وهكذا لا تعود إسرائيل أخطر الجيران بل العراق، وحتى لا يصادف الكاتب البريطاني أيّ مسؤول غربيّ يأخذ على صديقه الرئيس الأسد العلاقة الخاصّة مع إيران، يدخل سيل في مطالعة طويلة حول «تسابق سورية وإسرائيل على كسب ودّ إيران» (ص ٥٩١)، والقصد من هذه المطالعة استخدام الرصيد الإسرائيلي في الغرب وتوظيفه من أجل الدفاع عن التحالف السوري مع إيران تحت حجّة «ما التهمة في ذلك إذا كانت إسرائيل، أيضاً، تقوم به؟». لكنّ ما يمكن اعتباره دفاعاً عن النظام السوري، في الغرب، يتحوّل إلى إدانة من وجهة نظر عربيّة. لذلك نجد أنّ سيل يقفز فوق ردّة الفعل السورية عند اكتشاف «إيران غيت» ويتجاهلها تماماً.

تغييب المشكلات الداخلية

سبق لباتريك سيل أن وضع كتاباً بعنوان «الصراع على سورية»، وهو إذ يعنون كتابه الأخير «الصراع على الشرق الأوسط» فالقصد واضح. يريد أن يقول إنّ الفترة التي أمضاها الرئيس الأسد في السلطة كانت فترة استقرار حوّلت دمشق من مسرح للعبة الصراع في الشرق الأوسط إلى واحد من الأطراف اللاعبة، أي طرف إقليميّ فعّال، وهذا، بمعنى ما، صحيح.

ما يتجاهله سيل هو التأثير الذي تركه غياب مصر منذ منتصف الخمسينيات، وغياب مصر والعراق منذ مطلع الثمانينيات، على تضخيم الدور السوري (إضافة إلى دخول سورية إلى لبنان ومحاولتها وضع اليد على الثورة الفلسطينية).

يقود هذا التجاهل إلى ارتكاب خطأ ربما يكون الأكبر في كتاب سيل الأخير، وهو خطأ مرتكب من باب الإسقاط والتجاهل: ليس طبيعياً أن نقرأ كتاباً من ٩٠٠ صفحة عن رئيس وبلد من دون أن نعرف فعلاً، ماذا صنع الرئيس في بلده. لم يتعامل سيل مع سورية بصفتها وطناً مثل سائر الأوطان ومع السوريين بصفتهم شعباً مثل سائر الشعوب. وإذا استثنينا صفحات قليلة تطرّق فيها الكاتب إلى أحوال سورية في مجالات الصناعة والزراعة والخدمات والسياحة والإنتاج والتوزيع والضمانات الاجتماعية والتعليم (وهو تطرّق إليها في معرض الإشارة غالباً إلى الفساد)، نكون أمام كتاب لا يتحدّث في الواقع، عن سورية.

لا توفّر هذه الإشارات القليلة أيّ فكرة واضحة عمّا حصل في سورية في خلال العقدين الأخيرين ولا أيّ فكرة عن كيفية تطوّر المجتمع السوري بعيداً عن صراعات أطراف السلطة وعن صراعات السلطة مع القوى العربية الأخرى.

الجميع على علم بأنّ سورية في أزمة. والجميع على علم أنّ هذه الأزمة تطاول التموين والإنتاج، والتضخّم، وانهيار سعر العملة وازدهار السوق السوداء، وتدمير الريف، ونموّ القطاعات الطفيليّة، والاعتماد على الريع والمساعدات العربية والإيرانية، ونهب لبنان، وتعزيز العلاقات مع الأسواق العالميّة الرأسمالية، إلخ. أي إنّ الأزمة تطاول مختلف أوجه الحياة الاقتصادية والاجتماعية في سورية، ومع ذلك فإنّها بالكاد تستدعي أيّ اهتمام يُذكر من الكاتب.

هذا النقص مهمّ في حدّ ذاته، وهو مهمّ أكثر طالما أنّ الموضوع هو «الصراع على الشرق الأوسط»، وفي اعتقادنا أنّ طرفاً يعيش أزمة من هذا النوع وبهذا الحجم يستحيل عليه أن يكون طرفاً أصلاً في الصراع على الشرق الأوسط، وأنّ دوره في هذا الصراع، طالما هو على هذه الحالة، هو دور مؤقت ومرهون بشروط خارجية. ولعلّ ما نشهده اليوم، من تراجع في هذا الدور بفعل تطوّرات إقليمية، يؤكّد أن عناصر القوة الخارجية للنظام السوري غير ممسوكة من جانبه، وأنّه قابل للانكشاف في أيّ لحظة من دون أن يوفّر له وضعُه الداخلي الحصانةَ الكافية.



من مذكرات جارالله عمر

القرية، عدن، الجمهورية

ليزا ودين

استاذة العلوم السياسية في جامعة شيكاغو بالولايات المتحدة الاميركية. لها عدة مؤلفات عن سورية واليمن منها «السيطرة الغامضة» (١٩٩٩) و«الجموع، السلطة، الاداء في اليمن» (٢٠٠٨).

جارالله عمر (١٩٤٢-٢٠٠٢) احد قادة الحزب الاشتراكي اليمني والمعارضة اليمنية.

من ابرز المساهمين في الدفاع عن صنعاء خلال حصار السبعين يوماً الذي فرضته القوات الملكية ضد الجمهورية. اسهم في تأسيس الحزب الديمقراطي الثوري، بما هو انشقاق يساري عن الفرع اليمني لحركة القوميين العرب. سجن في صنعاء لثلاث سنوات. غادر الى عدن ١٩٧١.

اسهم في تأسيس الحزب الاشتراكي في ١٩٧٨ وفي قيادة الجبهة الوطنية الديمقراطية المعارضة لحكم علي عبدالله صالح في شمال اليمن ١٩٧٥-١٩٩٠. دعا الى التعددية الحزبية والسياسية بعد احداث كانون الثاني/يناير ١٩٨٦ في الجنوب اليمني وكان من ابرز المفاوضين من اجل الوحدة اليمنية العام ١٩٩٠. اسهم في اعادة بناء الحزب الاشتراكي في اليمن الموحد بعد حرب ١٩٩٤ وتقلّد مسؤولية الامين المساعد في قيادته. اغتيل يوم ٢٨ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٢ وهو ينهي القاء خطابه في مؤتمر حزب الاصلاح اليمني، مكرّساً التحالف بين ابرز حزبين معارضين لعلي عبدالله صالح. لا تزال الشبهات تحوم حول مسؤولية طاغية اليمن عن هذا الاغتيال.

كان خطاب جارالله بمثابة وصيته الاخيرة: مطالعة بليغة من اجل الديمقراطية وتكافوء الفرص في تأمين لقمة العيش والعدالة الاجتماعية المتاحة للجميع. في ما يلي سلسلة مقابلات أجرتها ليزا ودين مع جارالله عمر في صنعاء، اليمن.

كيف جاء جارالله عمر إلى الدنيا؟

أنا من مواليد عام ١٩٤٢ وقد عثرت على هذا التاريخ في مصحف تركه والدي، رحمه الله، في المنزل، وكتب بالسنة الهجرية، ومن خلال وصيته تلك، فقد ولدتُ قبل وفاته بستة أشهر، حيث أصيب بمرض مفاجئ.

كان والدي معلّماً في كتّاب القرية التي ولدتُ فيها، وهي تسمّى كُهال، تابعة لناحية النادرة بمحافظة إب، بالإضافة إلى القرية المجاورة، وقد كان لديه وجاهة اجتماعية هامّة، حيث كان يقدّم الرعاية إلى أناس آخرين في المنطقة، بخاصة ممّن تحلّ بهم النكبات أو ممّن يريدون أن يتزّوجوا وغيرها، حتى إنه عندما توفّي خلّف وراءه ديوناً كثيرة، على الرغم من رهنه جزءاً من الأراضي الزراعية التي كانت بحوزته، وكانت هذه الديون عبئاً على والدتي التي تكفّلت برعايتنا أنا وأختي التي تكبرني بالعمر.

«أريدك أن تكون مثل أبيك»

قبل أن يُتوفّى والدي، رحمه الله، استدعى والدتي، واسمها سعديه بنت صالح سعد الفقيه، وقال لها إنه يشعر بأنّ موته يدنو بسرعة، وطلب منها رعايتي، فقد كنت الابن الوحيد إلى جانب أختي الكبيرة والوحيدة، وقال لها إنّه يرجوها ألّا تتزوّج برجل آخر بعد موته. وقد وفت أمي بذلك، على الرغم من أنّ عمرها لم يكن يتجاوز حينها الـ٢٧ عاماً، وكابدت المشقّات في سبيل تنشئتنا بطريقة صحيحة أختي وأنا، حيث اتّجهت إلى احتراف التطريز والخياطة وتربية البقر والدجاج وبيعها لكي تسدّد ديون والدي التي تركها لنا بعد وفاته.

خلال السنوات السبع الأولى من حياتي ألحقتني والدتي في كُتّاب القرية، وفي نحو عامين أو ثلاثة أكملت القرآن وتعلّمت الخطّ وكافّة المستلزمات البسيطة التي كان يقتضيها مكتب الكتّاب المتواضع. وقد كانت والدتي

تزرع في ذاكرتي ووجداني حقيقة مهمّة وتكرّرها لي كلّ يوم، وهي أنّ والدي كان متعلّماً، وكان يعلّم الناس القراءة والكتابة، وتحثّني على قراءة الأوراق التي خلّفها لنا في المنزل، وتقول لي: «انظر لقد كان خطّه جميلاً، وأريدك أن تكون مثله».

كان طموحـــــــــــي أن أصبح قاضيا أو حاكما. مثل هؤلاء الذين يتعلمـــــــــون في صنعاء أو ذمار. لكن والدتي كانت تعارض ذلك. لأنها لا تريد أن تفارقنـــــــــــي.

وكانت تقدّمه لي باعتباره رجلاً شجاعاً وتقيّاً وصادقاً يحترمه الجميع، وحينما كنت أرتكب خطأً ما كانت تنبّهني إلى أنّ «هذا الأمر لا يناسب اسم والدك»، وكان هذا يكفي لردعي عن القيام ببعض الأخطاء والتصرفات المشروعة بحكم سنّ الطفولة. حاولت أن أشارك خالي وعمّي في مهنة الزراعة إلى جانب رعي الأبقار والأغنام، لكنّني لم أنجح في ذلك، ربّما لبُنيتي الصغيرة وجهدي القليل، وربّما لأنّني لم أكن مقْبلاً على ذلك بكلّ جوارحي.

حينئذ تعلّقت بهاجس الانتقال إلى مكان آخر للدراسة، وكان طموحي أن أصبح قاضياً أو حاكماً، مثل هؤلاء الذين يتعلّمون في صنعاء أو ذمار، لكنّ والدتي كانت تعارض ذلك، لأنّها لا تريد أن تفارقني، لكنْ عندما بلغ عمري نحو الرابعة عشرة انتقلت إلى قرية للجلوب، وهي قرية كبيرة لي أصدقاء فيها، وكان مستوى التعليم فيها أعلى نسبيّاً ممّا كان عليه الوضع في كتاب قريتي الصغيرة، وقد قضيت فيها عاماً كاملاً، حيث تعلّمت خلال هذا العام تجويد القرآن وإتقانه، بالإضافة إلى الخط والحساب وغيره.

أن تكون متعلّماً

بعد ذلك عدت إلى القرية، ولاحظت أنّ شباباً من عائلة بيت الطيب في القرية المجاورة لنا كانوا قد ذهبوا إلى مدينة ذمار للتعلم وعادوا إلى المنطقة وهم يرتدون الملابس البيضاء النظيفة، والناس يلتفّون من حولهم، حيث لفتوا انتباه الناس بأنّهم أصبحوا متعلّمين، وكان من بينهم الأخ عبد الواسع الطيّب، وهو ضابط متقاعد حالياً، فذهبت إليه، وقلت له إنّني أريد أن أذهب معك إلى مدينة ذمار للدراسة. وقد رحّب الطيب بالفكرة، وأخذني معه إلى مدينة ذمار، وكان عمري حينها ١٦ عاماً تقريباً، وهناك سكنت في منزله، حيث كان هناك عدد من الراغبين في الدراسة في المدرسة الشمسيّة.

والدتي بالطبع لم توافق على ذهابي إلى ذمار إلّا على مضض. غير أنّني أقنعتها بأنّه إذا لم تسمح لي بالذهاب بصورة علنيّة وشرعيّة فإنّني سأفعل ذلك بدون موافقتها، فاضطرت للموافقة، وجهّزتني بما يلزم من الدقيق والسمن والحطب، وتولّى خالي وأحد أقاربنا نقلي مع بهيمة تحمل مؤونتي إلى ذمار.

المشكلة الكبرى التي واجهتني هي أنّني دخلت المدرسة الشمسية في ذمار وأنا كبير في السن، حيث كنت قد تجاوزت السادسة عشرة وكانت المناهج في المدرسة كثيفة، في الفقه وعلوم اللغة والمنطق، وكل هذه المتون كان لها ملحقات لا بدّ من حفظها، وقد وجدت نفسي متأخراً عن طلاّب كانوا يصغرونني سناً، ولكنّهم كانوا قد قطعوا شوطاً كبيراً في مضمار هذه المتون أو الملخّصات، وانتقلوا إلى قراءة الشروح ولهذا كان عليّ المذاكرة نهاراً وليلاً للّحاق بهم.

في العام التالي، أقنعتُ ابن عمي، واسمه ناجي عمر، بمغادرة القرية والالتحاق بالمدرسة الشمسيّة في ذمار، وكان والده حينها يرفض ذلك، لكنّنا تآمرنا عليه، وقمنا بترتيب فراره معي دون علم والده، ووضعناه أمام الأمر الواقع، وهكذا اصبحنا نحن الإثنين في مدينة ذمار. وقد كنّا نخرج إلى الجامع قبل صلاة الفجر ولا نغادره إلّا لنصف ساعة للفطور ثمّ نعود لتناول الغداء بعد أن نكون قد قضينا وقتاً طوال النهار، ولهذا كانت لدينا ساعات قليلة للنوم. وتمكّنّا خلال عامين من حفظ الكثير من المتون، بما فيها «ألفيّة ابن مالك» و«متن الأزهار»، وشرعنا بقراءة الشروح، وكنا ندرس على يد أكثر من عالم وأكثر من فقيه، من بينهم إسماعيل السوسوه وزيد الأكوع وحمود الدولة وأحمد سلامه.

وقد ظللنا في الدراسة بالمدرسة الشمسية حتى العام ١٩٦٠. نلنا هناك إجازة دراسية، وقد كنّا نقضي نحو اسبوعين في زيارة الأهل، ثمّ نعود إلى الدراسة.

صنعاء والمظاهرة الأولى

بداية التفكير بالطلوع إلى صنعاء جاءت بسبب الدراسة المتعبة في ذمار، إضافة إلى أننا لم نكن نتسلّم أي راتب بل نعتمد على ما يأتينا من القرية، وكنا نطبخ لأنفسنا،

وهذه العملية كانت تأخذ من وقتنا الكثير، على عكس صنعاء، فقد كانت مدرسة العلوم مدرسة رسمية والإمام ينفق عليها من بيت المال وكانت هناك وجبات منتظمة، بالإضافة إلى مرتّب صغير لشراء بعض المستلزمات، كما أنّ الكتاب المدرسي كان متوافراً وبدون عناء.

بعـــــــــد أشهر من دخول مدرسة دار العلوم شاركنا فـــــــي مظاهرة الطلبة التي قامت قبل الثورة. وهي بدأت كاحتجاج على تصرفات الإدارة في المدرسة الثانوية في صنعاء.

ذهبنا إلى صنعاء نراجع وزارة المعارف، وكان الوزير حينها القاضي عبدالله الحجري رحمه الله، ولم ننجح في مسعانا في المرحلة الأولى، لكنّنا حصلنا على وعد بأن تكون لنا الأولوية في حالة وجود مقاعد شاغرة. عدنا إلى ذمار. وبعد أشهر كانت لنا عودة مجدداً إلى صنعاء، وحينها حصلنا على موافقة للالتحاق بالمدرسة العلمية، وقد شرعنا في الدراسة بمدرسة دار العلوم، ولم تكن المناهج مختلفة عما هو موجود في ذمار إلّا أن الدراسة في ذمار كانت طوعية وتعتمد على الجهد الشخصي، أما في «دار العلوم» فقد كانت منظّمةً ورسمية ولها أوقات محدّدة، كما أنّ هناك اهتماماً بالأدب والشعر والتاريخ والسياسة. وأتذكّر أنّ [الشاعر] المرحوم عبدالله صالح البردوني كان يقوم بتدريسنا مادة الأدب في مدرسة دار العلوم.

بعد عدّة أشهر من دخول مدرسة دار العلوم شاركنا في مظاهرة الطلبة التي قامت قبل الثورة، والمظاهرة في الواقع بدأت كاحتجاج على تصرفات الإدارة في المدرسة الثانوية في صنعاء، وكان يومها يديرها الأستاذ علي الفضيل، حيث تقدّم الطلاب ببعض المطالب، منها تحسين الغذاء وغيرها من القضايا، لكنّ هذه المطالب كانت مجرّد ذريعة أو مظهر خارجيّ للغليان الذي ساد قطاع الطلاب، وكان هناك استعداد نفسي للاحتجاج على النظام السياسي بكامله.

لذلك ما إن خرج الطلاب إلى الشارع للاحتجاج حتى التحق بهم طلاب مدرسة العلوم والمدرسة المتوسطة وباقي المدارس، وانتقلت المظاهرة بعد ذلك إلى مدينة تعز، حيث قامت مظاهرة في مدرسة الأحمدية، واستمرت طوال اليوم تقريباً، وكانت المظاهرات ترفع شعارات تطالب بسقوط الملكيّة، ورفعت صور جمال عبد الناصر.

ذهب المتظاهرون إلى مبنى الإذاعة، وهناك حصل اشتباك بباب الإذاعة وأصيب الأخ يحيى العماد وآخر لم أعد أتذكره، ثمّ عادت المظاهرة في محاولة لاقتحام وزارة المعارف وجرى تهشيم سيارة الوزير، وبعد ذلك ذهب الطلاب إلى الكلية الحربية، وحاولوا توجيه نداء إلى ضباط الجيش ليفتحوا لهم الكلية للدخول، لكنّ الضبّاط الذين كانوا يستعدون للقيام بالثورة أغلقوا الأبواب في وجوهنا، فعدنا إلى ميدان التحرير ثمّ إلى باب الروم، وهناك خرج الحرس الملكي وأحاط أفراده بالطلبة المتظاهرين، وأعادونا إلى داخل المدينة بعد اعتقال بعض زملائنا واقتيادهم إلى السجون. وأتذكر أنّ من بين زعماء الطلاب يحيي العماد وأحمد العماد (وهو حالياً عضو في الحزب الحاكم) وراجح المالكي وأحمد العبيدي وحسن العربي، بالإضافة إلى مجموعة من الطلاب الأكثر ثقافة والأكثر اهتماماً بالسياسة، وهؤلاء بلا شكّ كانت لهم صلات سياسية واسعة، ولم يكن في ذهنهم موضوع مطالب تحسين الغذاء وغيرها من المطالب، وقد حوّلوا المظاهرة إلى تظاهرة سياسية واضحة.

وذات يوم دخلنا إلى المدرسة فوجدنا الأخ علي صلاح، أحد القادة البارزين، وقد ألقي القبض عليه ويدقّون القيد على رجليه، فتأكد لنا حينها أنّ الاعتقالات اتّسعت، فانسحبنا أنا وابن عمي ناجي عمر وهربنا سيراً على الأقدام حيث صعدنا على متن سيارة، لكنها تعطّلت وقعدنا يومين على الطريق، ثمّ واصلنا السير على الأقدام إلى رداع ثمّ البيضاء ومكيراس حيث أمضينا ليلة في إحدى القرى خارج مكيراس في طريقنا إلى عدن.

عدن الإنكليز وكلّ الأجناس

الآن في طريقنا إلى عدن سوف نتحدث عن رحلتنا، رحلة الهروب من صنعاء إلى عدن طبعاً، بتنا عند السلطان محمد جعبل. وفي الصباح بسبب الخوف، لم ننتظر حتى يخرج السلطان ونودعه ونشكره على استضافتنا عنده، كنّا نخشى أن يقبض علينا ويعيدنا إلى الإمام بعد أن أمضينا خمسة أيام في رحلتنا من صنعاء إلى هذه المنطقة ــ لودر ــ التي تقع الآن في محافظة أبين، فخرجنا في الصباح بعد الإفطار ومشينا، وأخطأنا الطريق إلى عدن ثمّ سألنا المواطنين ودلّونا على الطريق إلى عدن، وفي نقطة اسمها إمعين وهي نقطة جمارك أوقفونا وحقّقوا معنا وسألونا إلى



خلال انتفاضة
التواهي في
آذار/مارس ١٩٦٧





أين ذاهبون وهل نحن من الطلبة الهاربين. قلنا لهم نحن طلبة ولكنّنا لسنا هاربين؛ خفْنا وخشينا أن يكون إيقافنا والتحقيق معنا قد أتى بأمر من السلطان، ولكن لم يكن ذلك صحيحاً وإنما كانت لدينا أوهام والسلطان لم يسأل عنا بعد ذلك. وبعد ساعتين تمّ إطلاق سراحنا وركبنا سيارة إلى منطقة شقره قرب زنجبار التي هي الآن عاصمة محافظة أبين. الركوب في السيارة شيء جميل بعد عناء السير على الأقدام.

بتنا في زنجبار، وفي اليوم الثاني ركبنا إلى عدن في سيارة أخرى، ووصلنا نقطة دار سعد في مدخل عدن. وعند نقطة للشرطة هناك شاهدنا الجنود الإنكليز، كانت أوّل مرة نشاهد فيها «ناس شقر طوال». أوقفونا في النقطة وأخذوا التفاصيل عن أسمائنا، والذين حققوا معنا هم شرطة من العرب والإنكليز. قالوا إن دخول عدن المستعمرة غير مسموح به بالخناجر التي معنا ـ «توزه» او الجَنْبية ـ و«لازم تطرحوها هنا». قلنا لهم إن هذه ملكنا وهي غالية الثمن «فكيف نطرحها؟»، قالوا «لازم تطرحوها في الأمانات وسوف نعطيكم استلام»، وقد طرحناها وغيّرنا ملابسنا، أخذنا ملابس أخرى فوطه و«شميز» وخلعنا القمصان التي كنا نرتديها وواصلنا إلى عدن بعد ذلك. وعند وصولنا دُهشنا عندما شاهدنا منظر مدينة عدن، كان شيئاً مثيراً. منظر عدن يخلب العقول، يختلف عمّا كان في صنعاء أو ذمار التي عشنا فيها. كانت الطرق منظّمة والسيارات تمشي بشكل مستمر، والشوارع نظيفة، والبشر الذين يمرّون في الشوارع مختلطين من كل الأجناس الأبيض والأسود والأوروبي والإثيوبي إلخ.

وكانت الأسواق والمطاعم والدكاكين عكس ما كانت في الشمال، فيها الدكاكين والباعة المتجولون ولا توجد ضجة كبيرة، والناس نظيفون في ملابسهم وليس هناك على اكتافهم سلاح أو خناجر على خصورهم، ولفت انتباهنا كثيرا من المارة دقونهم محلوقة ورؤوس الأغلبية مكشوفة تبدو عليها حلاقة الشعر الجديدة التي كانوا يسمونها «تالوه»، وهذا لم يكن موجوداً في المملكة المتوكلية اليمنية. وعندما حل المساء عشنا منظر المدينة المضاءة بالكهرباء. وعلى الرغم من أنه كان في صنعاء وذمار كهرباء لم تكن الشوارع مضاءة مثلما هو في عدن. السيارات كثيرة بالقياس إلى صنعاء فالسيارات الصغيرة والمتوسطة غير موجودة أصلاً. من الأشياء التي لفتت انتباهنا أنّ أحداً لم يهتمّ بنا، عكس المناطق التي مررنا بها في الشمال أو مناطق المحميّات في الجنوب فكنّا نلفت انتباه الناس أثناء مرورنا بملابس طلّاب المدارس الدينية. هنا في عدن غيّرنا الملابس وصرنا نمشي في الشارع والإثنين مع بعض، ولم يهتمّ بنا أحد ولم يسألنا أحد من انتم أو من أين أنتم. كانت المدينة مزدحمة بالناس وفيها عشرات البشر من كلّ الأعمار ومن كل الأجناس. وعندما حلّ المساء احترنا أين ننام. كان معنا ستة ريالات أعطانا إياها محافظ البيضاء وكانت كثيرة في ذلك الوقت، ولكن ما عرفنا كيف نتصرف. اهتدينا إلى مطعم قريب من المكان الذي وصلنا إليه في مدينة كريتر ويقع بجانب الجوامع. أكلنا وكان الأكل مختلفاً عنه في صنعاء. الخبز الجديد. أكلنا بشهية الكبد والكلاوي، وجبات لم تكن موجودة في صنعاء. بعد ذلك دفعنا الحساب ريال واحد واعادوا لنا الباقي من الريال، طلع قيمة الوجبة شلن ونصف. وكان الريال قيمته خمسة شلن كما أعتقد.

الضيافة العمّالية والمعارضة الشماليّة

بعد ذلك دخلنا الجامع وصلّينا وخرجنا إلى الشارع ونحن مدهوشين بهذا العالم الجديد الذي وصلنا إليه، وهنا تناهى إلى أذهاننا أن المعارضة لحكم الإمام صحيحة وأن اليمن الشمالي متخلّف ليس فيه من مظاهر العصر أيّ شيء، البلد يعيش في القرون الوسطى. بعد أن تعبنا من الحركة والمشي وخفّت الحركة في الشوارع، وجدنا الناس ينامون على الطرقات كون الجو في عدن حاراً. وهنا أخذنا بعض القراطيس وأكياس البلاستيك ومددناها على الرصيف ونمنا في الشارع بقرب الجامع بعد أن أغلقوه إثر انتهاء الصلاة. وكان النوم في الشارع غير مألوف لدينا أثناء وجودنا في صنعاء، وقد نمنا نوما جميلا وهادئا. وفي صباح اليوم التالي تساءلنا ما الذي سنعمل بعد أن هربنا من الشمال إلى هنا ونحن طلاب في المدرسة؟ كيف سيكون مستقبلنا بعيداً من المدرسة ونحن غير متعودين على العمل؟ وفكّرنا أن نسأل المهاجرين من الشمال ولديهم دكان يبيعون فيه اللبن الرائب، وقد ذهبنا إلى الدكّان ووجدنا العمّال فيه واستقبلونا استقبالّا حافلّا ورحّبوا بنا ترحيباً كبيراً. وكانت العادة أن يستقبل العمّال أيّ واصل من القرية ويتكفّلوا بالأكل والنوم لمدة أيّام، وهذه بمثابة عادة أو عُرف اعتادوا عليه. وقضينا أسبوعاً أو عشرة أيام تقريباً نتنقّل في أحياء عدن لدى أصدقائنا من العمّال كلّ

يستضيفنا يوماً، وبعض العمّال الذين لا يستطيعون استضافتنا يدفعون نقداً. وجمعنا أضعاف ما كان «معانا» ولم نصرف منه. ولم يكتفوا بالضيافة بل اشتروا لنا الملابس. وبعد ظهر كل يوم نجتمع معهم وهم يمضغون القات، ونتحدّث عن قضايا عامّة، وكانوا يعتبروننا متعلمين وأنّ عندنا الإجابة على كل شيء. ولكنْ عندما عرف بعضهم أنّا أتينا هاربين من المظاهرة بدأوا يسألوننا عن الأسباب التي دعتنا إلى أن نشارك في المظاهرة، وكنّا هنا نضطر إلى أن نشرح لهم الأوضاع السياسيّة، وكان فهمنا محدوداً لكن كنّا نتكلّم عن حكم الإمام والتخلّف الموجود وكيف كانت الأوضاع في صنعاء وعدن، ونتحدّث عمّا شاهدناه في عدن، عن المصانع والكهرباء وغيرها.

كنا نجتمع معهم وهم يمضغون القات. ونتحدث عن قضايا عامة. وكانوا يعتبروننا متعلمين وعندنا الإجابة على كل شيء.

وهنا حدث الانقسام بين العمال، بعضهم كبار والبعض يصغرنا بالعمر. وجدْنا أنّ الأغلبية يستنكرون موقفنا وحديثنا عن الإمام باستثناء عدد ثلاثة عمّال أو أربعة اشخاص من الشباب والذين كانوا من المتأثرين بعبد الناصر والثورة في مصر وكانوا يؤيّدون ما ذهبنا إليه. أمّا الباقون فقد أثنوا على الإمام واستنكروا موقفنا ولكنْ بطريقة ودّية، وقالوا إنّ الإمام يمثّل الإسلام. فكّرنا بعد هذا أنْ نذهب إلى المعارضة، وكانت المعارضة لحكم الإمام موجودة في عدن، ونطلب منهم توفير منح دراسية لنا للذهاب للدراسة إلى مصر أو سورية. لكنّ بعض أصدقائنا من العمال نصحونا بأن لا نذهب لأنّ الحصول على منح غير مضمون، وإذا حصلنا على منح فلن نستطيع العودة إلى المملكة المتوكليّة اليمنية، إلى قرانا أو إلى الشمال.

لم نذهب إلى ممثّلي المعارضة الشمالية في عدن والذين كانوا على صلة ببعض الحركات السياسية في عدن وفي مصر العربية. لم نذهب واكتفينا بزيارة الشيخ محمد ساع البيحاني، وهو شيخ علم كبير، وكان قريباً من المعارضة ويتفهّم موقفها، لكنّه كان يرى أنّ الإمام أفضل من الإنكليز. قابلنا البيحاني وحكينا له عن دراستنا وعن هروبنا، واكتشفنا أنّه كان يعرف بعض المشايخ الذين درّسونا في ذمار وقلنا له «إنهم يتكلمون عنك كثيراً». ارتاح لذلك وأعطانا بعض كتبه، ثمّ نقدنا ثلاثة ريالات فرنسية أو «ماريا تريزا» ونصحنا بالعودة إلى صنعاء وأن نواصل دراسة الفقه وهذا أفضل من أيّ دراسة أخرى. وقال لنا إنّ «الإمام لا يأخذ ضدّكم أي إجراء لأنّه رؤوف وعطوف وأنتم طلّاب صغار». كان البيحاني يوظّف علاقته مع الإمام يحيى وابنه من بعده من أجل التوسّط للمعارضة عند الإمام «من شان يتسامح معهم» وكان الإمام يتقبّل منه هذا. كانت هناك سابقة قبل هذا. كنا نعرف أنّ البيحاني عام **١٩٤٨** عندما قامت الثورة على الإمام يحيى وانتصر الإمام أحمد بعد ذلك واعتقل المعارضة حكم على بعضهم بالإعدام. عرفنا أنّ البيحاني تدخّل لصالح إطلاق سراح بعض المعارضين للإمام من السجون وتخفيف العقوبة على بعضهم، وأرسل له قصيدة شعرية بليغة جداً، من ضمن أبياتها الشعرية يقول:

أعزيك يا مولاي في خير ذهبي إمام الهدى يحيى عظيم المناقب

أتيتك من أقصى الجنوب مبايعاً وقد رقصتْ إليك شوقاً ركائبي

وما أنا بالآتي لإرجاع هالك ولا ليبقى الحق في يد غاصبي

ولكن التخليص الذين تسابقوا إلى الشرّ جملاً أو لأقوال كاذبي

فإن تعفوا كان العفو فضلاً ومتناً يرونك في الإسلام فضلاً ومنئبي

أظن أنّه حضر وألقاها في مقام الإمام أو أرسلها إليه. وكان البيحاني يتشفّع للأدباء والعلماء من الأحرار حتى إنّ البعض قد وصف ثورة **١٩٤٨** بأنّها ثورة العلماء والأدباء.

القرية ونصائح الأم

ونحن بعد نصيحة البيحاني وأصدقائنا الذين استقبلونا في عدن فضّلنا العودة إلى الشمال ولكن عن طريق آخر



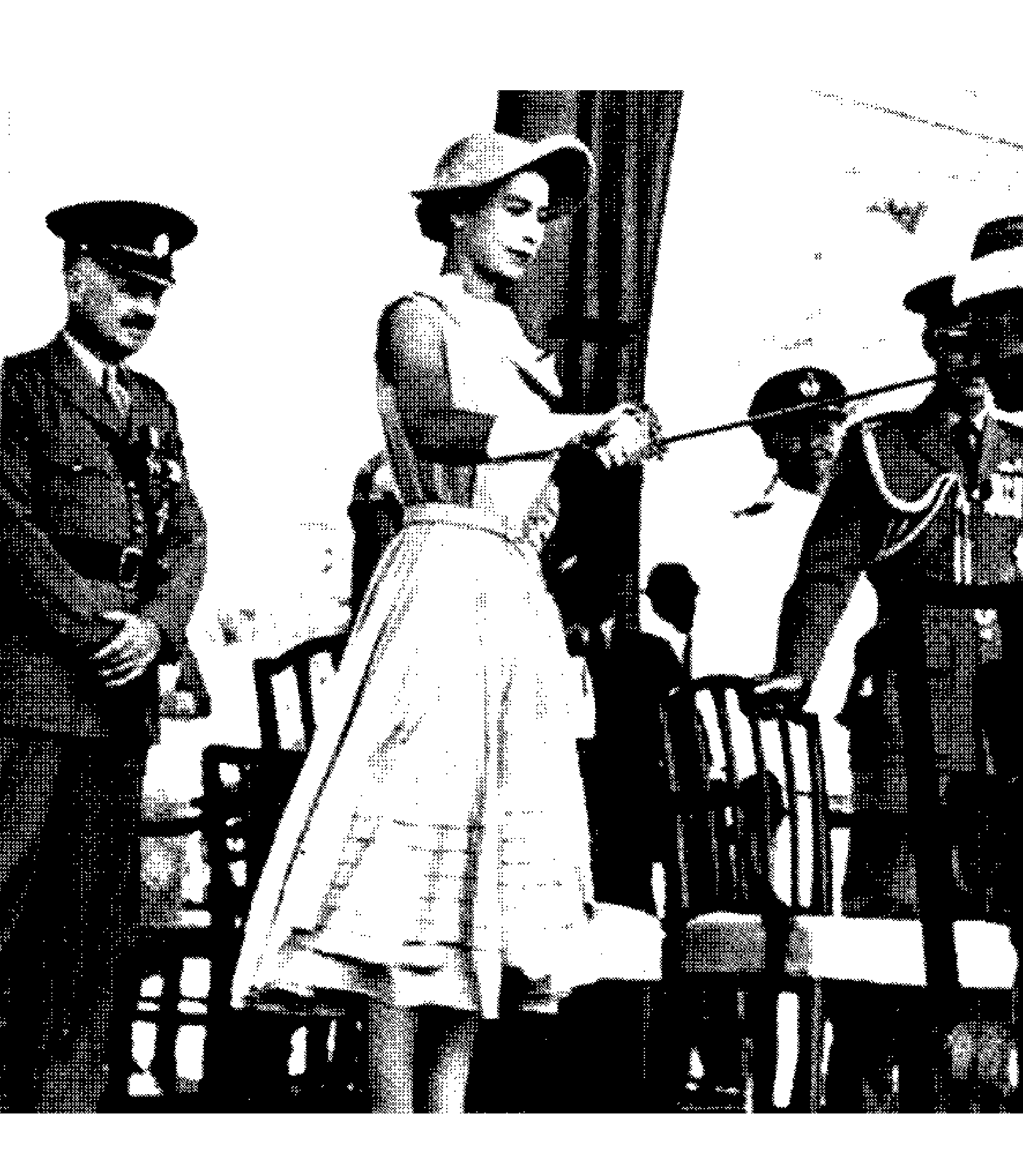
هو طريق الضالع ـ قعطبة والتي كانت نقطة حدود بين شمال اليمن وجنوبه. كان «معانا مبلغ مالي محترم من الفلوس التي حصلنا عليها من الضيافات ولم نصرف منها شي»، وعدنا إلى القرية بعد أن اشترينا ملابس وحوائج لم تكن موجودة في الشمال ووجدناها في عدن، السكّر والصابون والبهارات إلخ. وتمكّنا من الحصول على بعض الكتب التي كانت ممنوعة في شمال اليمن والمعارضة للإمام مثل رواية «واق الواق» للزبيري وهي رواية تشبه رواية دانتي الشهيرة عن المطهر وجهنم والجنة وغيرها، وهي عبارة عن المواجهة بين الإمام وجدّه علي بن أبي طالب والذي كان الإمام ينتسب إليه، وكأنه يقول لماذا اليمن متخلفة إلخ؟ وكانت هذه الرواية مدهشة بالنسبة لنا لأنها أول رواية نقرأها ولأنها كانت للزبيري، وكنا نقرأ بعض أشعاره التي كان يرسلها من باكستان أو القاهرة.

عدنا إلى القرية. وفي قريتنا استقبلتنا عائلتنا بفـــــــــرح ولكن كانوا يتوجسون خيفة من الوضع الذي أصبحنا فيـــــــه. وبدأت أمي تسألني لماذا شاركت في المظاهرة ضـــــــد الإمام. وأهل القرية يقولون لنا هذا ما كنا نحذركم منـــــــه.

عدنا إلى القرية. وفي قريتنا استقبلتنا عائلتنا بفرح ولكن كانوا يتوجّسون خيفة من الوضع الذي أصبحنا فيه، وبدأت أمّي تسألني لماذا شاركتَ في المظاهرة ضد الإمام وأهل القرية يقولون لنا هذا ما كنّا نحذّركم منه من قبل وأنّكم ستقعون في هذا. وقالت أمّي: كنت أتوقع وأنتظر أنّك ستكمل الدراسة وتتخرّج طبيب وعالم وتحصل على وظيفة حاكم أو كاتب مع الإمام (المدرسَة العلمية كانت تخرّج دارسين يتولّون المناصب في القضاء والحكم وموظفي الدولة الكبار أو كتّاباً مع الإمام) ولكنّك أدخلتنا في مشكلة جديدة، ولذلك ما رأيك أنّك تبقى معي هنا في القرية وتفتح مدرسة هنا للتعليم وتستفيد من دراستك في الفقه، وأنت الآن ما شاء الله صرت تدرس خمس سنين، وأنا كنت قد خطبت وصلّيت بالناس في مسجد القرية وتعمل مثل الفقهاء من بيت الطّيب وغيرهم، ولكن تبطّل المعارضة للإمام لأنّ المعارضة للإمام حرام لا تجوز لأنّ الإمام يحمي الناس ويؤمّنهم.

وكان أقاربي من سكان القرية يردّدون نفس الكلام

الملكة إليزابيث في عدن في العام ١٩٥٤، المصدر: باتيه نيوز





باستثناء شخصين أو ثلاثة أشخاص من أهالي القرية من الذين هاجروا إلى الحبشة كانوا يتفهّمون موقفي ولم يمارسوا علينا الضغط والنقد مثل الآخرين. لم يكن لديّ رغبة للبقاء في القرية مدرساً أو معلماً لأنّه كان لديّ طموح أكبر من أن أكون معلّماً أو مدرّساً، ولكن كان من الصعب أن أقنع أمّي وأهل القرية بالأفكار التي لديّ. ولكنّي كنت أقول لهم إن «الطلبة خرجوا من المدرسة جميعاً واحنا أنا وابن عمّي ناجي عمر خرجنا معاهم».

وفاة الإمام وولاية البدر

وأثناء ذلك كنّا نتتبّع الأخبار عمّا يجري في صنعاء، عن المدرسة والطلبة والمعتقلين. فعرفنا أن الاعتقالات قد توقّفت وأنّ المدارس التي أغلقت في صنعاء وفي تعز لأن المظاهرة خرجت في تعز للتضامن مع مظاهرة صنعاء قد أعيد فتحها. أعادوا السماح للطلاب بالدراسة وأطلقوا الطلاب الصغار والذين لم يكن لهم دور كبير في المظاهرة، لكن النشطاء من الطلاب الكبار الذين اعتُقلوا ما زالوا في السجون بل تمّ توزيعهم على السجون البعيدة في حجّة وفي صعده وفي وشحة. وهذه سجون كانت بعيدة لا يصل إليها إلّا من يغضب عليهم الإمام. ولكن قلنا الآن يمكننا أن نعود «ما في خطر»، عدنا إلى صنعاء بحذر ودخلنا المدرسة. وجدنا بعض الشباب من الطلاب ومنهم الدكتور عبد القدوس المضواحي الذي كان طالباً في المدرسة المتوسطة وهو الآن في قيادة التنظيم الوحدوي الناصري والدكتور محمد النديبش.

عدنا إلى المدرسة أنا وناجي عمر وبلّغنا، وقبلونا في المدرسة ولم يسألنا أحد. وكان في المدرسة قسم داخلي والدولة تقدّم لنا الأكل والسكن، وانتظمنا في الدراسة. لكنّ أوضاع المدرسة تغيرت بعد المظاهرات لأنّ الأقسام العليا فيها خلتْ من الطلّاب الكبار المثقّفين والمسيّسين والأدباء والشعراء إما لأنّهم اعتُقلوا وإمّا هربوا إلى قراهم. وجدنا المدرسة وقد أصبحت تشبه كتّاب القرية، هناك فقط صغار السّن والطلاب العاديون والذين ليس لديهم نبوغ واهتمام بالسياسة، أمّا الطلّاب الكبار الذين كانوا نابغين وشعراء كباراً فباتوا في السجون أو هاربين. لكنْ واصلْنا الدراسة.

وبعد شهر أو شهرين من عودتنا، لا أذكر بالضبط، قامت الثورة في ليل ٢٦ أيلول/ سبتمبر عام ١٩٦٢.

وقبل أسبوع من قيام الثورة سمعنا نبأ وفاة الإمام أحمد في تعز وبويع ابنه وليّ العهد محمد البدر إماماً على اليمن. كان البدر مختلفاً عن أبيه. كان رجلاً إصلاحياً ومتحضّراً بعض الشيء، لكنّه في خطاب العرش قال إنه سوف يسير على نهج والده. طبعاً هذه أغضبت المعارضين وكان ضمنهم يومها ضبّاط الجيش الذين تدرّبوا على أيدي الخبراء المصريين من الكلّية العسكرية وكليّة الشرطة بقيادة ضابط اسمه علي عبد المفتي من منطقة خبان، ومحمد مطهر زيد وضباط كثيرين آخرين من ضمنهم عبد الله جزيلان وآخرون. وكان هناك معارضون من المدنيين وحركة القوميين العرب وحزب البعث واليساريين والماركسيين موجودون في شمال اليمن على شكل خلايا سرية بين المدنيين والطلاب وبعض العسكريين كل هؤلاء شكّلوا معارضة بدأت تفكر بالثورة على الإمام الجديد لأنهم كانوا يعتبرون أنّه ليس أفضل من أبيه ولأنه ليس مصادماً وحازماً إلى آخره. وكان هناك خلاف بين البدر وعمّه الحسن على الخلافة: من يرث الإمام وليّ العهد أم أخو الإمام. وأخذ الحكم وليّ العهد البدر. وأنا لم يكن لي صلة بهؤلاء الثوار، ولم نكن نعرف أنّ هناك تنظيماً عسكرياً على غرار تنظيم الضبّاط الأحرار في مصر، وكان هؤلاء الضباط على صلة بجمال عبد الناصر فأعدّوا للثورة على عجل.

ثورة العسكريّين وإعلان الجمهورية

كيف سمعت بالثورة؟ عندما تسرّب خبر الاستعداد للإطاحة به، قرر الإمام البدر أن يتّخذ إجراءات ضدّ بعض الضباط في الجيش وضد بعض المدنيين، لكنّ بعض موظّفي القصر من الذين كان لهم صلة بالضباط الأحرار، عرفوا بنوايا الإمام الجديد فبلّغوا الضباط الأحرار، ويقال إنّ من بين المبلّغين الأستاذ المرحوم هاشم طالب، وكان مثقّفاً وسياسياً لامعاً، بلّغ الثوار بأمر الاعتقال فسارعوا إلى المباشرة قبل موعدها.

أنا سمعت بالثورة من أحد زملائي بعد موت الإمام احمد ولم أصدّقه. أخبرني هذا الزميل في المدرسة، واسمه عبد الكريم السماوي، أنّه بعد أسبوع سوف تقوم ثورة على البدر، وأنّهم كانوا ينوون القيام بالثورة يوم دفن الإمام أحمد، لكن أجّلوها، وأنّ الثورة سوف يقوم بها الجيش ضدّ الإمام الجديد بعد أسبوع. وقال إنّه عرف هذا من ابن عمه حمود السماوي على ما أظنّ والذي

كان يعمل في الإذاعة. أنا لم أصدّق الخبر ولم أهتّم به ولم أروه لشخص آخر، لكن بعد أسبوع تماماً كنّا نائمين في المدرسة العلميّة في ميدان التحرير، وكان اسمه يومها «ميدان شرارة»، كنا نائمين في المدرسة على مقربة من مقرّ الإمام الجديد «البشائر» ويبعد مسافة ٣٠ متراً فقط. بعد منتصف الليل الساعة الثالثة أو أكثر بقليل، ونحن في نوم عميق، سمعنا هدير محرّكات الدّبابات، وبعد لحظة أو لحظات سمعنا قصف قذائف الدبابات والمدفعيّة تسقط على قصر الإمام، وكانت إحدى الدبابات متمركزة عند باب المدرسة التي نحن فيها. غادرنا فراش النوم جميعاً وتحرّكنا إلى باب المدرسة شرفتها قرب السّور، لنجد القذائف تنطلق والقصف يُنفّذ بقوّة.

قلنا فيما بيننا نحن الطلّاب هذه ثورة لكن كيف؟ ولمن؟ ولم نكن نعرف ولم يكن هناك إمكانيّة أن نسأل لأنّ ضبّاط الجيش كانوا محصّنين داخل الدبابات والليل لا يزال ولم يطلع الفجر. طبعاً أنا شخصياً انتابتني مشاعر مختلفة، مشاعر الفرح بالثورة ولكن أيضاً الخوف والتوجس من هذا الذي يجري وما هي عواقبه؟ انقسم الطلاب في تلك اللحظة بين مؤيّد ومعارض داخل حرم المدرسة العلمية أو دار العلوم والتي كانت بمثابة جامعة، وكان من أبرز المشاهد في تلك الليلة أنّ أحد الطلّاب الكبار في السن، وكانت له علاقات صداقة مع بعض أبناء الإمام، انتابته مشاعر الهلع والخوف من هذا الذي يجري فأصيب بنوبة عصبيّة شديدة وراح يتحرك من داخل المدرسة هائماً على وجهه، بدون وعي وقد أصيب بالإسهال والتقؤ ولم يعد يعي ما يقول وما يفعل، ولاحظنا أنّه قريب من الإغماء ساعدناه على العودة إلى غرفته للتخفيف عنه لكنْ كان ما حصل قد حصل. أذكر اسمه ولكن لا أريد أن أصرّح به لأسباب إنسانية، ولا أعرف إنْ كان لا يزال على قيد الحياة أم لا، لقد مضت سنوات ولم أره.

استمرّ القتال والقصف حتى طلوع الصباح حيث بدأ الطلاب يتحركون ويسألون عما جرى. «فتحنا» الراديو فإذا بها موسيقى إذاعة صنعاء، وبعد قليل أتى إلينا بعض الضباط، أذكر منهم العميد حسين خيران، وأخبرونا بأنّهم قاموا بثورة استجابةً لرغبة الشعب، «بمن فيه أنتم الطلاب الذين قمتم بالمظاهرات قبل عدّة أشهر، ونتوقّع منكم أن تؤيّدوا الثورة وأن تقوموا بمظاهرة تأييد لها». وهكذا كان، وبدأت الإذاعة تذيع أنباء الثورة وكان واضحاً أنّ أصوت المذيعين لم تكن أصوات المذيعين الرسميين أي الموظّفين، إذْ بدأ الضباط يذيعون البيانات ويعلنون اسم الجمهورية ولكن بارتباك. كانوا يقولون «هنا إذاعة الجمهورية العربية اليمنية» وأحياناً «الجمهورية اليمنية العربية» ويناشدون الشعب تأييد الثورة ولم يكونوا يعرفون الاسم الذي يطلقونه عليها! ثمّ راحوا يجلبون الأدباء والشعراء إلى الإذاعة لكي يعلنوا تأييد الثورة، وكان من بين الأصوات التي سمعناها صوت القاضي عبد الله الشمامي وهو الذي بايع البدر في الإذاعة قبل ذلك!

الشهيد الطلابي الأوّل

أريد أن أقول أنّ لدى الضباط الأحرار تنظيماً خاصاً معزولاً عن المدنيين، علماً أن كثيراً من الأخيرين كانوا على صلة بالضباط الأحرار وإن بدرجات مختلفة. ومن أبرز المدنيّين الذين كانوا على علم بتنظيم الضبّاط الدكتور عبد العزيز المقالح، وكان يومها يقدّم برامج في الإذاعة. وأظن أيضاً عبد الوهاب جحاف، وهو سفير معروف. أقصد أنّ عبد العزيز المقالح من المدنيين، كان يعرف بالثورة وساهم بالتخطيط لها، وكذلك عبد السلام صبرة وهو شخصية معروفة صار رئيس وزراء بعد الثورة، ومحمد عبد الله الفسيل، بجانب آخرين من تعزّ. لكنّ الإمام البدر كان موجوداً في صنعاء فقامت الثّورة هنا في صنعاء.

كان يوماً حافلاً بالنسبة إلينا عندما استمعنا إلى بيان الإذاعة الذي قال أنّ الإمام قد مات تحت الأنقاض، قلنا «خلاص» الثورة نجحت، ولكن في الساعة العاشرة تقريباً، ونحن نشاهد المعركة من المدرسة، لاحظنا أنّ إحدى الدبّابات، وقد حاولت اقتحام القصر، راحت تحترق بعد أن صبّ عليها أحد أنصار الإمام البترول. كان اسمه عبد الله طميم. وبعد أن احترقت الدبابة والضباط الذين داخلها خرج رجال الحرس الملكي من القصر وهم يهتفون «عاش الإمام عاش، الإمام يحيى الإمام»، وتراجعت باقي الدبابات الى الوراء قليلاً موقفة عملية الاقتحام. واتّضح أنّ الإمام لم يمت بل خرج في الليل عند القصف إلى حجّة، ومن ثمّ ذهب العديد من معاونيه إلى المملكة العربية السعودية. وهنا لاحظنا أنّ الثورة تواجه صعوبات وبدأ الشك ينتابنا. وامتدّت الاشتباكات بين حرس الإمام والثوار، وراحت تتوسّع إلى العمارات المجاورة للقصر. وعند الظهر خفّت الرماية وطلقات الدبابات والمدفعية ولم نعرف السبب.



وأعلنت حالة الطوارئ في صنعاء، وصار «ما حد يقدر يمشي في الشارع» ليتّضح حينها أنّ الضبّاط لم يعد لديهم قذائف واستنجدوا بالعميد عبد الله السلال الذي

أذكـــــــــــــــر أن الإذاعة لعبت دورا كبيرا في حشد الناس ورفـــــــــــــــع معنوياتهم وحثهم على الالتفاف حول الثورة. وكان خريجو المدرسة العلمية وطلابها في مقدمة الذين تقاطروا إلى الإذاعة لإلقاء كلماتهم وقصائدهم الشعرية المنــــــــــــددة بالنظام الإمامي والمرحبة بقيام الثورة.

أمر بصرف القذائف للمدفعية والدبابات الموجودة، لكنها كانت فارغة. وأخرجوا الذخائر وتوقفت مقاومة الحرس بعض الوقت. وفي بعد ظهر ذلك اليوم أو اليوم الثاني، خرجنا مع كثير من الناس في مظاهرة تأييد للثورة. ومن أحداث ذلك اليوم التي لا تُنسى إصابة أحد زملائنا في المدرسة، واسمه مفضل، أصيب برصاصة وراح دمه ينزف أمامنا ونحن لا نلوي على شيء، ولم نعرف كيف نتصرف حتى مات أمام أعيننا ونحن لا نملك إلّا النظر. وأذكر أنّ الإذاعة لعبت دوراً كبيراً في حشد الناس ورفع معنوياتهم وحثّهم على الالتفاف حول الثورة، وكان خريجو المدرسة العلميّة وطلّابها في مقدمة الذين تقاطروا إلى الإذاعة لإلقاء كلماتهم وقصائدهم الشعرية المندّدة بالنظام الإمامي والمرحّبة بقيام الثورة. وقد ألقى الشاعر محمد الشرقي قصيدة طويلة في هذا الموضوع تبعه الشاعر عبد الله البردوني الذي ألقى قصيدة مؤثّرة كان مطلعها:

أفقنا على فجرِ يومٍ صبيّ فيا ضحوات المُنى اطربي.

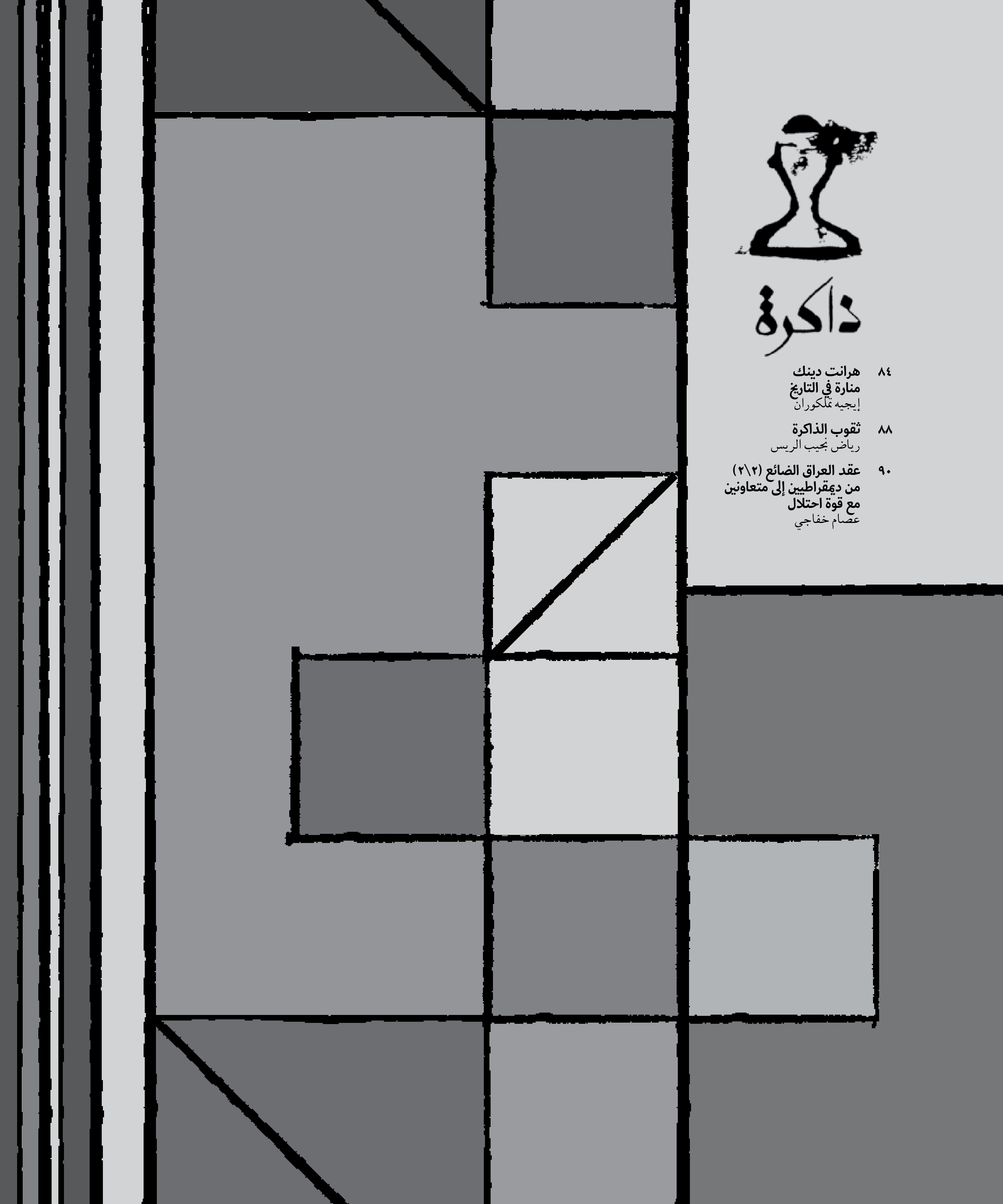
هنا دخلت الثورة باليمن في منعطف جديد. أقدم الثوار على عمل عسكري شجاع ولكنه مغامر لأنّ كثيراً من المناطق والقبائل لم تكن معهم، والوعي السياسي كان بسيطاً محدوداً خصوصاً في صنعاء وحولها، والتنظيمات الحزبية كانت ضعيفة. والأهمّ من ذلك أنّ بعض وحدات الجيش لم تكن مع الثورة وتحديداً سلاح المشاة، لكنّ هذه الوحدات بقيت في ثكناتها ولم تتدخّل لا مع الإمام ولا مع الثوار لأنّها لم تتلقّ الأوامر، فمكثتْ في ثكناتها ولم تتدخل، ولو تحرّكت هذه الوحدات التي وقفت على الحياد لهزمت الثوار، وكان على رأسها حوالى ١٠٠ ضابط أو أكثر ولم يكن الأنفار كثيرين في تلك المرحلة.

إلى الريف لتعبئة الفلاحين

قلت إنّ الثورة غيّرت مجرى الأحداث ولكنّها غيرت مجرى حياتي أوّل ما غيّرت. أغلقت المدرسة العلميّة التي كنّا ندرس فيها بوصفها موالية للإمام وانتقلنا الى مدرسة بجانبها اسمها مدرسة الوحدة الإعدادية إذ بعد وصول القوات المصرية لدعم الثورة أرسلت مصر مئات مدرّسي الموادّ العلميّة ولاسيما الرياضيات الفيزياء والكيمياء. دخلت أنا هذه المدرسة، مدرسة الوحدة، أنا وزميلي ناجي عمر وبعض الزملاء الآخرين، وبعد سنة حصلنا على الشهادة الإعدادية، وأثناء دراستنا كنّا نخرج إلى الريف لكي نرشد الفلّاحين ونعبّئهم بمبادئ الثورة الجديدة ونعود إلى صنعاء.

وقد ذهبنا إلى الأرياف وكلّنا يقين بأنّ الثورة قد انتصرت، خصوصاً أن قيادة الثورة كانت تؤكد كلّ يوم أنّ البدر، الإمام الجديد، قد قتل تحت الأنقاض وأنّ كلّ شيء قد حسم، لكنّ بعض الإذاعات العربيّة بدأت منذ الأسبوع الثاني تؤكّد أنّ البدر لا يزال حياً، خصوصاً إذاعات المملكة العربية السعودية والأردن وإيران وبعض الإذاعات الغربية، وأبرزها هيئة الإذاعة البريطانية، وقد أخذت هذه الأخبار تحدث ارتباكاً بين الناس وتعيد فرز المجتمع من جديد. كانت الأجواء في المناطق التي ذهبنا إليها، مثل مديرية دمت بمحافظة إب، دماديةً، ليست معادية للثورة، ولا متحمسة لها بالمطلق، لقد كان الإرباك والمفاجأة هو السائد حينها، وبدأ الناس يتساءلون عما حدث وما الذي يمكن أن يحدث؟

وعندما عدنا إلى صنعاء كانت الحرب مع الملكيين قد بدأت تقريباً، وبدأ التمرّد على الثورة في منطقة مأرب في الشرق، ثم انتشرت إلى خولان والمناطق المجاورة لها، وكانت طلائع القوات المصرية قد وصلت إلى الحديدة ثم إلى صنعاء، وفي غضون ذلك أغلقت المدرسة العلمية ورحل عنها الطلاب جميعاً، وقدم عدد كبير من الأساتذة المصريين وفتحوا مدرسة إعدادية لطلاب المدرسة العلمية على أساس تعليم العلوم الحديثة، مثل الرياضيات والعلوم بالإضافة إلى اللغة العربية، وفي غضون عام حصلنا على شهادة الإعدادية بعد امتحاننا من قبل المدرّسين المصريين وإثبات جدارتنا بل تفوّقنا.



ذاكرة

هرانت دينك
منارة في التاريخ

إيجيه تملكوران

روائية وكاتبة، تركيا. آخر أعمالها «النفاثات في العقد» (٢٠٠٩). روايتها «أصوات الموز» مترجمة للعربية.

هرانت دينك (١٩٥٢-٢٠٠٧) ناشر وصحافي تركي أرمني، ناقد للإنكار التركي لإبادة الأرمن وداعية مصالحة بين الأتراك والأرمن. اغتيل في إسطنبول في كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٧.

على غرابته، هناك تاريخٌ من النسيان. نحن لا ننسى أبداً ما نسيناه، أو ما ينبغي لنا نسيانه. هناك تاريخُ من النسيان بما هو فعل. هذا ليس الماضي الأفقي لمفهوم «النسيان». ذلك أشبه بطبقة بعد طبقة من العار، طبقة بعد طبقة من تجاهل العار، ثم طبقات من تذكّره، مع لوم أولئك الذين يتذكّرون، ومحو أولئك الذين يذكّرون به عن وجه الأرض، لجعلهم يختفون في تاريخ النسيان. وتاريخ النسيان موضوعُ ضخمٌ ومعقّدٌ جداً.

هرانت دينك، ها هو هرانت دينك يقف في هذا التاريخ المؤلف من طبقات، تماماً عند النقطة التي تكتمل فيها الحلقة. من خلال محاولته تذكيرنا بندبة تعود إلى مئة سنة مضت، أضحى هدفاً ليستحيل هو نفسه ندبة مدفونة عميقاً في تاريخ النسيان. ونحن نحاول أن نَحول دون حدوث ذلك.

أحياناً أفكر في أننا أشخاصٌ يحاولون منع دفن الموتى. يا لغرابة ذلك. بيد أننا في أحيانٍ أخرى نحاول إقامة جنازة مشرّفة لأمواتنا، ونناضل في سبيل دفنهم بشكلٍ لائق رغماً عن الملك الشرير. وهذا أكثر غرابة حتى. إنه أشبه بما حصل مع أنتيغون في الأساطير الإغريقية.

قُتل هرانت لأنّه كان يحاول تذكيرنا بتاريخ من الغرابة من دون أن يصِمَنا بالعار. كان يحاول أن يتكلّم من دون إلقاء اللوم. كانَ ذلك فعل «إحراج ثوري»[١]. لو أنّه صرخ بصوتٍ عالٍ، ملقياً اللوم علينا، موجّهاً إلينا أصابع الاتهام بصفتنا «قَتلة»، لما كان قُتل. ذلك أنّ تاريخنا هو تاريخٌ يُقتَل فيه أولئك الذين يحاولون التوسّط. لا خطر على من ينتظرون على كلا الجانبين، في خنادق ساحة المعركة. إنما أياً كان من يجرؤ على الوقوف في الوسط، قائلاً «أصغوا لدقيقة!» يُردى برصاصة في مؤخرة رأسه. هذا هو توقيع القتل المرعب.

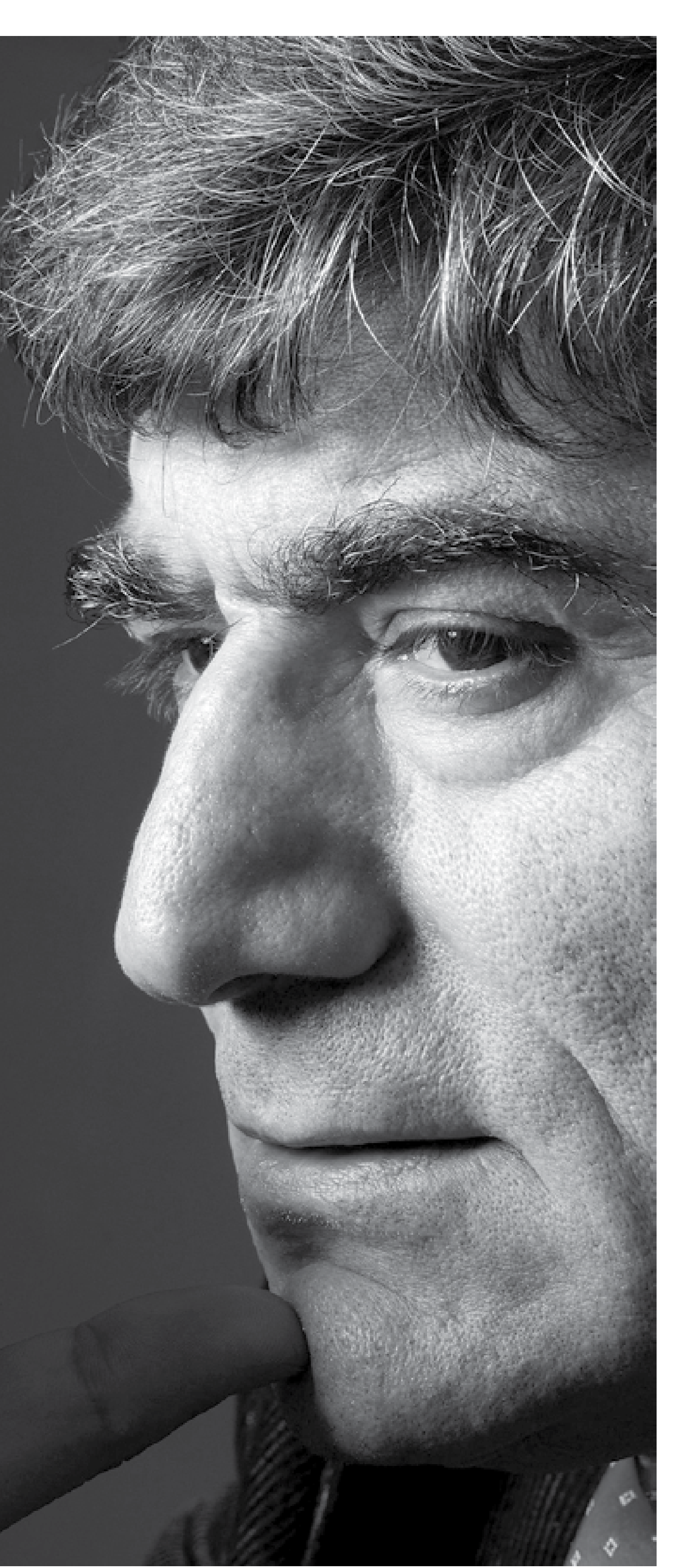
لا يُسائل التاريخ الأعمالَ التي قام بها الناس. نحن من نفعل ذلك. إذا لم يسأل الناس فإنّ التاريخ ينسى. لا أحد يتحمّل مسؤولية أعماله في وجه التاريخ. وإن طُلب منه ذلك، فإنّ الناس هم الذين سيضطر لمواجهتهم. لذلك، لا أعتقد أبداً أنّ قتلة هرانت سيُستَجوبون يوماً أمام التاريخ. فمن يأبه إذا ما تحملوا مسؤولية ما اقترفت أيديهم بعد أن مات الجميع، خصوصاً القتلة على أي حال؟ أنا، بشكلٍ خاص، لا آبه.

على الأرجح، سيصنع هرانت التاريخ بشجاعته. وأودّ أن يتذكّره التاريخ هكذا. فقد كان مُذكّراً عطوفاً، شخصاً يتمسّك بمباهج الحياة على الرغم من الطغاة الوحشيين، رجلاً يستطيع أن يفكر بإنصاف، عضو «أقلية» يمزّق جسدَه إرباً ليكون عادلاً ومنصفاً.

إنها ذكرى أنيقة، أجل، على الأرجح إنها ذكرى جميلة.

هذه دولة تقتل بدافع العار. بيد أنّها لا تقتل نفسها. لا تعرف ثقافة هذه البلادُ العقاب الذاتي. هي تعاقب الآخرين. تقتل النساء. تقتل الأولاد. تقتل الحيوانات. تقتل الناس. تقتل كل من لا يتعاون. يُعتبر العدو دائماً غريباً. وتعتقد هذه الدولة أنّها تقف ثابتة على قدميها من إذ تتصرف بهذا الشكل. وتفترض أنّ ذلك يمكن أن يستمر. تعتبر أنّ الوقوف هو بقاءُ على قيد الحياة وأنّ البقاء هو الحياة بحد ذاتها. في عالم الكفاح في سبيل العيش هذا لا مكان للكياسة أو التعاطف. هم يدعوننا إلى

[١] تعبير يستخدمه الشاعر حيدر إرغولان لزميلته الشاعرة جولتين أكين.



أن نكون بشراً ونبقى بشراً. إنّهم يصعّبون علينا الأمور لأنّهم لا يريدون شيئاً في المقابل، فمطلبهم الوحيد هو حقاً، وصدقاً، الإنسانية وحسب.

إنّهم يعطّلون النظام لأنهم لا يقبلون قوانين العداء ومطلبهم الوحيد هو الإنسانية. ولو أنّهم طلبوا شيئاً آخر، أي شيء آخر، لاختلفت النتائج، إذ ثّمة طريقة «للتعاطي» مع أي مطلب آخر. بيد أنّهم يصرّون على المطالبة بالصدق، وهو أكبر المستحيلات. وهو وضعٌ عقيم بالنسبة إليّ. لا تعرف هذه الدولة كيف تتعامل مع العار الذي سيترتّب عن الصدق. لا تعرف هذه الدولة كيف تتعامل مع العار. لا تعرف كيف تعتذر، تماماً كما لا تعرف كيف تكون شاكرة.

مع ذلك، يمثّل هرانت إشارة. إشارة إلى أنّ حلقة النسيان قد شارفت على الانتهاء، وأنّه لم يتبقَّ أيّ مكان لأولئك الذين يريدون أن ينسوا. تنغلق الحلقة على منطق يستند إلى النسيان، تاريخ النسيان.

هرانت نقطة يبدأ عندها التذكر، حيث لا يوجد مكان آخر للذهاب إليه. كانت حياته هكذا وحسب، وهذا ينطبق أيضاً على وفاته. هرانت إشارة ينبغي تذكرها، إشارة يهتدي بها أولئك الذين يودّون التذكر باسم الشرف. ذلك أنّه اقترح طريقة للتذكير. وقد فعل ذلك بطريقة جميلة ومتعاطفة. وقد أخبرنا كل شيء عن كيفية حمل عبء العار، وكيف سيخفّ هذا العبء إذا ما حمله أمثالنا. والواقع أنّ هذه حقيقة مرعبة جداً بالنسبة إلى أولئك الذين يصرّون على أنّ هذا العبء لا يتزحزح. وقد أخبرنا هرانت أنّ الأمر لا يتعلّق بالعار وحسب بل بالمستقبل أيضاً. هذه نهاية تاريخ النسيان. إنها نقطة انفصال. إنها إمكانية. إنها شرخ.

لا تعــــــرف هذه الدولة كيف تتعامل مع العار الذي سيترتب عن الصدق. لا تعرف كيف تتعامل مع العار. لا تعــــرف كيف تعتذر. كما لا تعرف كيف تكون شاكـــــــــــرة.

إنه هناك. ليس حيث قُتِل. إنّه في ذلك الجزء من التاريخ حيث اعتاد أن يعيش، حيث كان له صوته. إنّه منارة. مكانٌ للعودة إليه والبحث عن الإرشاد. مكانٌ للوقوف عليه قبل القفز نحو المستقبل. من دون أي عبء. حمل العبء أولاً ثم التخلّص منه.



خلال تشييع
هرانت دينك
في اسطنبول في
كانون الثاني/ يناير
٢٠١٢


OSMANBEY
L DOLUM BAYİİ
HEPİMİZ ERMENİYİZ HEPİMİZ
HEPİMİZ HRANT DİNK'İZ
EM HEMÛ HRANTIN
MENK POLORTS HRANT ENK
TERTIP KOMITESI
HEPİMİZ HRANT'IZ
HEPİMİZ
HRANT DİNK'İZ

ثقوب الذاكرة

رياض نجيب الريس

صحافي متقاعد يعمل حالياً في النَشر. مدخل كتاب بعنوان «صحافي المسافات الطويلة»، يصدر قريباً.

«لا ينبغي للكاتب العاقل أن يُرى إلّا في مكانين: إمّا مع الملوك مكرَماً، وإمّا مع العبّاد متبتّلاً»
«العقد الفريد»، ابن عبد ربه

الذاكرة صندوق البريد. تضع فيه كلّ شيء، لكنّك لا تُخرِج منه إلّا ما تريد. تعود إليه بعد كلّ تلك السَنوات لتجِدَ أنَه أصبح قديماً، مهترئاً بعض الشيء، وتنتابك قناعة بأنّه لم يُفتَح كما يجب من قبل. ولا لمرَة واحدة. رغم أنَ بابه بقي مواربا. في لحظة ما، بعد أن تكون قد تقدمت في السِن، تدرك أنَ الصُندوق قد أصبح بعيداً جداً، وراءك، وأنّ عليك الالتفاف والعودة إليه. ولكي تفعل ذلك، عليك أن تكون هشّاً نوعاً ما، كما لو أنّك تقود دراجة ضدّ الزمن. وأن تكون سريعاً، خفيفاً، تقفز فوق العطل والرحلات وزيارات الأصدقاء والمواعيد، وأن تنفرد بنفسك، لأنّ الرحلة نحو الذاكرة هي دوماً لراكب واحد فقط. وقد لا يكون هناك من بقي حواليك ليؤنسك.

إنّك تتأبّط ذاكرتك

لذلك، عندما تصل إلى الصُندوق، يدهمك نوع من الخوف. كما لو أنّك إذا ما فتحته فسيخرج منه نسخٌ عنك بالآلاف. لكنك ستظلّ وحيداً. كما لو أنّ كلّ نسخة منك مطبوعة لوحدها وتتحرك في حدودها فقط. تنظر إلى الصندوق وتتأبّطه بحنان. كأنّه حيوانك الأليف الذي ظللتَ تربّيه في الخفاء، ولا يزال جائعاً وسئم.

إنّك في الواقع تتأبّط ذاكرتك. والأمر ربّما لا يستحقّ كلّ هذه العناء العاطفيّ، أو هذه المقاربات التجميليّة. الأمر أبسط من ذلك، وأقسى. لكنّك لا تملك إلّا أن تمدّ يدك إلى عمق الصندوق. وتشعر وأنت تتحسّس ذكرياتك بأنّ ما فيه لم يعد يعني أيّ شخص آخر سواك. وأنّ كلّ تفصيل، كلّ انعطافة أو حدث، كلّ صوت أو رؤيا، لا يزال محفوظاً في مكانه. تماماً حيث وُضِعَ. وتدرك أنّ الامتياز الإنساني هنا، هو أنّ أحداً لا يكلّف نفسه عناء فتح صناديق الآخرين.

تجلس على كرسيّك الجلديّ في المكتب، وحولك عشرات الكتب المختلفة. منها كتب مذكّرات. لقد تركها أشخاص للعالم بعد أن قرّروا نبش أشياء من صناديقهم. وأنتَ ربّما تريد أن ترى كلّ ما أودعتَه في صندوقك منذ بداية أربعينيات القرن المنصرم وحتى أوائل هذه الألفيّة. تريد أن ترى، لكنّ عينيك لا تسعفانك. ولا ذهنك أيضاً. وقد يكون لا بأس في هذا على الإطلاق. فأنت كائن انطوائي. لم تبح يوماً بجميع تفاصيل حياتك، ولا تملك نزعة الرجل الذي يسعى لإثارة إرباك صغير أو بلبلة بأسراره. هل لديك أسرار؟ ربما. أو هذا غير مهمّ، فأنت لم تسمح لأشخاص كثر بالاقتراب من منجمك الصغير. ثمّ هناك اعتقادك بأنّ لا أحد يأبه بتفاصيل حياتك اليومية، أو عاداتك في الأكل والشرب والملبس وأسلوبك مع الآخرين. من أنت في نهاية الأمر؟ وما أهمّية ما عشته أو خبرته بالنسبة للآخرين؟ لأجيال ازدحمت حياتها اليوم وبات بينها وبين التاريخ القريب نوع من الزجاج العازل للصوت. أم هل لتجاربك بعد كلّ تلك السنوات أيّة قيمة اليوم؟ ماذا بقي من شغفك بالأمكنة ومطاردتك الدائبة للعالم، ورسم أحداثه الكبيرة والصغيرة بالتقارير الصحافيّة التي لم يبتعد الأدب الذي حاولت جاهداً طرده، عنها؟

ماذا بقي من صداقاتك ومشاريعك؟ وأنت الذي كنت تدخل في مغامرات كمن يلج غرفة مليئة بالوحوش،



فيهزّ أركانها بأعواد نار متوهّجة يظلّ يحملها كطفل إلى أن تخبو شرارتها. هل خرجت حقاً معافى من كلّ تلك الخسارات؟ أم أنّك لم تدخلها أصلاً؟ المؤكد هو أنّك لم تكن تستعيد نشاطك حتى تبادر إلى نحت مغامرة أخرى في الصحافة أو الثقافة، تعرف أنها ستتدحرج سريعاً قبل أن يظهر ما أو مَن سيوقفها.

الأصدقاء حين يغيبون

أمام صندوق مذكّراتك، أنت المُرسِل والمُرسلُ إليه. وما عشته لحظة بلحظة في السابق، وببطء، يبدو الآن كأنه مكتوب على عجل في بطاقات بريديّة. بطاقات ها أنت تحملها بين يديك. لقد وصلتك اليوم، أو على الأقلّ تسلّمتَها من نفسك. وعلى ظهر كلّ بطاقة تجد صورةً لمكان ما أو صديق أو ربما خسارة، ومقابلها أحداث تعنيك وحدك. أنت تعرف أنّ بعض الأحداث قد تحلّلت في الصندوق ولم يبق منها أيّ شيء. أنّ أسماء لم تعد موجودة، أماكن تلاشت، رحلات لم يبق منها ذكرى ولو ابتسامة أو دعابة، خيبات كنت تعتقد أنّها ستلازمك دهراً، انفعالات وردّات فعل ضربت جهازك العصبيّ، كلّها تبدو الآن، بعد مرور عقود على إيداعها في صندوق الذاكرة، بغير أهمّية، ولا يشكل نسيانها أيّ فرق. سواء تجلّت في ذهنك أو لا، فإنّ ذلك لن يغيّر شيئاً من واقعك. تسلّم جدلاً أنّها ذكريات هضمتها الأحداث الكبرى، ولن تفلح في إعادة تركيبها مهما حاولت. أنت فتى الأمكنة بالأساس. أمّا ذكرياتك الحميمة، التي قد يسعى نحوها قارئ بدافع الفضول أو الخبث، فتبدو كأنها ذكريات شاركتَها في جلسة عابرة ومضيت. لقد بقيت حائراً، تنفضك الأرض من مكان إلى آخر، وبرضى منك. تسجل القارّات وأسبابها في الأمكنة السياسية، عمود يوميّاتك الفقري. وها أنت تقف وحيداً أمام صندوق حياتك، الذي كسائر صناديق الآخرين، لا يفتح بسهولة. وربّما سيكون عليك كسره أو رميه على الأرض، أو أن تخلع بابه العالق كما تركته، تكتفي بإخراج ما تراه مناسباً، وتفرده أمام الآخرين. والأرجح أنّك ستجد في صندوق ذاكرتك فُتاتاً من بطاقات الآخرين البريديّة أو قطعاً من صناديقهم.

فهذا ما يفعله الأصدقاء حين يغيبون. يتركون في ذاكرة من بقي حياً عاداتهم المفضّلة، أصواتهم، رؤيتهم للحياة، ونكرانهم المتواصل للموت. وهذا ربما ما أفعله الآن.

عقد العراق الضائع (٢\٢)

من ديمقراطيين إلى متعاونين مع قوة احتلال

عصام خفاجي

اقتصادي وجامعي، العراق. مناضل سابق في الحزب الشيوعي العراقي. من أعماله «ولادات عسيرة: العبور إلى الحداثة في أوروبا والشرق الأوسط»، ٢٠١٣.

بدأنا نناقش مبرر وجودنا. مجموعة غير قليلة ممّن ارتبطوا بالمشروع لأسباب قريبة من تلك التي دفعتني إلى تلك المغامرة. ماذا نفعل هنا؟ ربما كان أكثر من عشرين من بين أعضاء مجلسنا المئة والأربعين متّفقين على ضرورة الاعتراض على سياسة متعمّدة لتهميشنا. لم تكن لقاءاتنا سرّية. في أمسيات حزيران/يونيو كنّا نلتقي في باحة فندق الرشيد نشكو همومنا. لكننا لم نكن موحدي الرؤى في ما ينبغي القيام به.

تنشيط التيار الديمقراطي

أتمشّى ساعات طوالاً مع الدكتور محمد الحكيم (وهو الآن سفيرنا إلى الأمم المتحدة) نناقش فكرة ضرورة قيام تنظيم وطني ديمقراطي يلمّ شتات من يؤمنون بمبادئ الديمقراطية والدولة المدنية. لكنّ يديّ محمد لم «تتلطّخا» بالحياة السياسية كما تلطّخت يداي. ليس ثمة أسهل من كتابة بيان يتضمّن أفكار الدفاع عن قيم يؤمن بها قطاع واسع من العراقيين. لكننا في أجواء «فرساي» بعد. أقصد ما أشرت له سابقاً من أن التشكّك في مشروع يحمله أفراد قادمون من «الخارج» ومع المحتل هو أقصر الطرق لوأده. اقترحت أن نتصّل أوّلاً بالأحزاب الديمقراطية القائمة، على علّاتها، أملاً في ضخّ دم جديد إليها وتحويلها إلى الحركة التي نحلم بها. كنت قد زرت مام جلال [الطالباني] والدكتور عدنان الباجحي والحزب الشيوعي والتقيت بالدكتور غسان العطية فور وصولي إلى بغداد.

زرت مام جلال في مقره في المنصور ودعاني إلى البقاء على الغداء لأن هناك من يجب عليّ أن أطرح أفكاري عليهم، كما قال. كان هناك ابنه قُباد، نائب رئيس وزراء حكومة كردستان حاليا، الذي سبق أن تعرّفت إليه في ورشة «مستقبل العراق»، والدكتور فؤاد معصوم، رئيس الجمهورية الحالي، وآخرون. سأل مام جلال شاكياً: «ما الذي يمكن أن نفعله لكي ننشّط التيار الديمقراطي؟»، كان السؤال نابعا من رغبة صادقة، لكن السياسي يبحث عن حلول سريعة. «ماذا نفعل؟ لقد دعونا [فلاناً] للعودة إلى العراق ورتّبنا له استقبالاً حافلاً، وقدّمنا دعماً مادياً لـ...». شعرت بأن معظم الحاضرين لم يكونوا معنيّين بالأمر – كنت أعرف أن إجابتي لن تكون مرضية لسياسي مهما كان عميق التفكير. قلت إن أمام القوى الديمقراطية طريقاً طويلاً، لن يتم اجتيازه من دون دعم مادّيّ وإعلاميّ بالتأكيد، لكنْ ليس هذا هو الأساس. على القوى الديمقراطية أن تطرح برنامجاً مقْنعاً قابلاً للتنفيذ، أي يتجاوز الشعارات. القوى الديمقراطية قد تطرح شعارات يتجاوب معها الأفراد، لكنّ هؤلاء يبحثون عن حلول سريعة تخفف عنهم الجوع وتوفّر لهم العمل، وهو ما لا تستطيع تلك القوى القيام به فيما هي في متناول قوى الإسلام السياسي. ثمّة طريق للمساعدة أتفهّم أسباب استحالة تنفيذه: تشكيل قائمة انتخابيّة عراقية موحّدة تضمّ الحركات الكرديّة والقوى المدنيّة عوض ترك الأخيرة تواجه الحيتان الكبيرة وحدها.

كانت القيادة الكردية، وبالتحديد مام جلال الطالباني، مهتمّة بالفعل بتنشيط التيار الديمقراطي، على الأقلّ لأنّه التيار الوحيد الذي يمكن أن يتبنّى خطّاً مبدئياً في الدفاع عن المساواة القومية. لكن هذه الرغبة ما كان لها أن تتّسق مع وقائع أخرى نشأت بعد سقوط البعث. في لقاء لي معه بعد شهر من سقوط صدّام، أحسستُ بأنّ عليّ التحذلق حتى عند طرح البداهات. قلت إنّ دعم التيار الديمقراطي (وفي رأيي أن الوضع الصحّي يتطلّب أن تكون تيّارات) يعني أن ننطلق من التمسّك بخطاب وممارسات عابرة للقوميّة والطائفة والدين والجنس

تتبنّى المساواة التامة بين العراقيين والعراقيات. وإن كان نظام البعث قد مارس تمييزاً قومياً وطائفيا فإنّ سقوطه لا ينبغي أن يقود إلى ممارسة القوميّات أو الطوائف التي كانت ضحيّته تمييزاً معاكساً. وليس المطلوب هنا تزويق شعارات ورديّة عن التآخي والوئام بين «مكوّنات الشعب»، بل إدراك الظلم الذي وقع على العرب السنّة كذلك. المطلوب عدم اختلاق ديكورات يقودها عرب سنّة، بل التوجّه إلى أبناء الرمادي الذين تعرّضت مدينتهم لقصف مدفعي عام ١٩٩٥ بعد أن انتفضوا مطالبين بالقصاص من قتَلة ابن مدينتهم اللواء محمد مظلوم، والتوجّه إلى أبناء تكريت الذين تعرّضت وجوه بارزة منهم، مثل الدكتور راجي عباس التكريتي وجاسم مخلص ومئات غيرهم إلى مصائر بشعة، والتوجّه إلى أبناء سامرّاء التي أنجبت عبد الخالق السامرائي، خصم صدّام اللدود الذي تم إعدامه، وتطول القائمة لتشمل عانه وحديثة وهيت وغيرها.

جولات على السياسيين

حين لا يطلب المحاور تفصيلاً عن آليات ترجمة مثل هذا الطرح البدهي ويكتفي بإجابات مهذّبة من نوع «طبعاً، دكتور»، تكتشف أن الأمر ليس من بين أولوياته. في زمن الضعف يستمع القادة إلى النقد باهتمام ويتقبّلونه حتى وإن كان جارحاً. هكذا كان حالهم إثر جرائم الأنفال البشعة التي قادت إلى نزوح القيادات الكردية والعربية المقاتلة لصدّام، فضلاً عن عشرات ألوف المواطنين البسطاء إلى دول الجوار. وهكذا كان الحال أيضاً أيام الحرب الأهليّة الكرديّة عام ١٩٩٦. لكنّ هذا زمان آخر: قد يتّفق عقل القيادي مع ما تقول، لكنّه معنيّ بتعظيم قاعدته الشعبية. وفي بيئة مفتّتة، ليس ثمّة طريق لتحقيق ذلك أفضل من شحذ غرائز الخوف من الآخر بما يدفع الجمهرة، بمن فيهم من يوجّهون انتقادات جديّة إلى ممارسات ذلك القيادي، إلى الالتفاف حول من يقنعها بأن قيادته لها هي ضامن وقايتها من عداء الآخر. انتهى الأمر، إذن، إلى الحديث عن تمويل قادة ديمقراطيين وإحاطتهم بتغطية إعلامية. حين طلب مام جلال منّي العمل على إقناع الأميركان بإعادة مسؤول عربي سنّي إلى وظيفته، أحسست بأنّ السياسي البارع أراد الإيحاء لي بأنّه متجاوب مع ما اقترحت، إذ لم يتطلّب الأمر أكثر من اتصال هاتفيّ ببريمر أو حتى بمن هم في مستويات أدنى وظيفياً لكي يتحقّق ذلك.

اتصل المعماري الكبير رفعت الجادرجي، الذي تعرّفت إليه قبل سنوات، بأخيه الأستاذ نصير الجادرجي يعرّفه بي لكي يستقبلني. وهكذا كان. حضر عدد ما يقارب العشرة من قادة الحزب الذي أخذ يعيد لملمة صفوفه. ملامح الحضور ومعرفتي بتاريخهم المشرّف تؤكد أنهم جميعاً تجاوزوا السبعين. كانت فكرتي شديدة البساطة: إنّ أفكار حزب كامل الجادرجي الوطنيّة الديمقراطيّة أكثر راهنيّة من أي وقت مضى. ذلك أن جمهرة، أزعم أنّها هائلة العدد، تتطلّع إلى مبادئ الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والتقدّم والدولة المدنيّة، أي المبادئ التي قام عليها الحزب الوطني الديمقراطيّ. هذه المبادئ بحاجة إلى إطار مرن يستوعبها من دون أن تكون أسيرة المركزيّة الحزبيّة والفكرة الواحدة والتعاليم واجبة التنفيذ من القيادة. حاولت أن ألطّف قولي حين أبديت قلقي من أن يكون مصير الحزب مشابهاً لمصير حزب الوفد المصري: تراث عريق وقيادة عاصر معظمها مؤسّس الحزب لكنّه بعيد عن الإحساس بالزمن وهو غريب، بالتالي، عن هموم الناس اليومية. سيستعيد الحزب ألَقه بأن يضمّ مئات، بل آلاف، ممن تتراوح أعمارهم بين الثامنة عشرة والأربعين على الأقلّ لبعث تلك المبادئ مكيّفة مع ظروف القرن الواحد والعشرين، وهو توجّه كنت ولا أزال أظنّه قابلاً لتكوين إطار يجمع آلافاً من المتحمّسين لمشروع كهذا.

صدمني رد الجادرجي البارد والضاحك. لم يُبد حرجاً من واقع شيخوخة القادة: نعم، كبرنا في السن، وهذا هو الحال!

حين أتأمل موقف الأستاذ نصير وتمسّك قيادته بزعامة حزب لم يبق له غير تاريخ مشرّف، أتذكّر جلسة أريحية جمعتني بالدكتور فاضل الجلبي، واحد من أهمّ خبراء النفط على المستوى العالميّ ومعاصر لذلك الزمن. قال الجلبي: «يعني ما إفتهم شلون كامل الجادرجي رجل الديمقراطية بالعراق. كان يطرح مشروعاً على قادة حزبه، فإذا رفضوه بالأغلبية أو بالإجماع، ينزل عند رأيهم. يروح يعتكف ببيته إلى أن يجون يصالحوه. لَعَد ليش طلع حسين جميل ومحمد حديد من الحزب؟ يا أخي، زهقوا منّه. هذا شلون ديمقراطي ما يرضى برأي الأغلبية؟».

كان الأمر مختلفاً مع الدكتور الباججي. إنسان ذو شخصية وملامح أرستقراطية يثير إعجابك إذا جلست معه على طاولة للعب البوكر مع كأس ويسكي إلى جانبك. رجل ينتمي إلى عصر قادة الحكم الملكي المترفين، لعلّك تتساءل كيف احتمل التكيّف مع قادة

عراق ما بعد **٢٠٠٣**، بل كيف تسلّم منصباً في عهد الحكم العسكري في الستينيات كذلك. لم يدرْ حديث جدّيّ عن ماهية الفكرة التي نسعى إلى تحقيقها ولا عن الشكل التنظيمي الذي ينبغي أن يؤطّر هؤلاء المزمع ارتباطهم ولا عن كيفية اتخاذ القرارات في تنظيم كهذا. اختصر الأمر بـ«تعال عندنا». وودّعني بالقول «أنت واحد منّا» وهو ما كان سيشرّفني لو استمع إلى ما وددت قوله.

انحياز إلى «تيار الوسط»

عرفت الباجحي في النصف الثاني من التسعينيات. لأكن أكثر دقّة: كنت أعرف اسم الباجحي وأعرف تاريخه الوطني. وعرفت عن دخوله عالم المعارضة في النصف الثاني من التسعينيات، لكنني لم ألتق به إلا في أواخرها، حين قدّمنا مداخلتين في ندوة عُقدت في لندن موضوعها «العراق: ٢٠٢٠». قبل ذلك، كنت وليث كبّه، الذي توطّدت علاقتي به منذ أوائل التسعينيات، في واحدة من ندوات واشنطن التي لاحصر لها. طلب مني أن نجتمع على انفراد. كنّا متفقين على أنّ معظم حركات المعارضة القائمة آنذاك باتت هياكل لا أساس حقيقياً لها سوى اعتماد قادتها على علاقة مع هذا الطرف الدولي أو ذاك، وأنّ تلك الأطراف نفسها لم تعد مقتنعة بهم ولا تتعامل معهم كممثلين لقطاعات ذات شأن من العراقيين. إذن، والحديث لكبّه، فقد استقر رأي عدد من الوطنيين العراقيين، على تأسيس حركة تسمّي نفسها «تيار الوسط»، تيار يتّسع لمتبنّي عقائد سياسية متنوعة يجمعهم العمل على قيام نظام ديمقراطي تعدّدي: إسلاميون ويساريون ولبراليون. وفهمت من ليث أنه والصديق الدكتور غسان العطية وراء المشروع وأنهما يسعيان لإقناع الدكتور عدنان الباجحي، الذي كان بعيداً كلّ البعد عن ممارسة أي نشاط سياسي منذ عقود، بقيادة تلك الحركة.

كان اختيار التوقيت مناسباً، إذ كانت معنويّات الإدارة الأميركية في الحضيض في صيف **١٩٩٦**. لقد تمزّقت كردستان في حرب أهلية بين الحزبين الرئيسين وانقسمت إلى منطقتين متقاتلتين. وفشلت المحاولة الإنقلابية التي أعدّتها وكالة الاستخبارات المركزية بعد أن اخترقت أجهزة نظام صدّام حركة الوفاق الوطني بقيادة الدكتور أياد علّاوي التي كانت ستنفّذ الإنقلاب وأعدمت بطريقة وحشية اللواء الطبيب راجي عباس التكريتي والمحامي جاسم مخلص التكريتي، كما اغتالت في بيروت الشيخ طالب السهيل (والد النائبة صفيّة السهيل) الذي قيل إنه كان صلة الوصل مع من كانوا داخل العراق. وفي الوقت نفسه استفادت قوّات النظام العراقي من أجواء حرب كردستان الأهلية لتجتاح أربيل وتقتل حوالى ثمانين كادراً من كوادر المؤتمر الوطني العراقي بقيادة الدكتور أحمد الجلبي (وكنت محظوظا إذ غادرت كردستان، بمحض الصدفة، عشية ذلك الاجتياح). فقد ناشد السيد مسعود البارزاني، قائد الحزب الديمقراطي الكردستاني الذي واجه وضعاً عسكريّاً حرجاً في مواجهة قوات الاتحاد الوطني الكردستاني تحت قيادة جلال الطالباني، صدّام حسين راجياً تدخّل القوّات العراقية لدعمه. وكانت تلك فرصة الأخير الذهبية لإستعادة وجوده هناك. سمعتُ، فيما بعد، مَن قال لي من المطّلعين الأميركيّين، إن مشروع تأسيس تيّار الوسط هذا لم يكن عفوياً، بل لإنّ البريطانيين وأطرافاً في الإدارة الأميركية شجّعوا على قيامه بسبب تلك الانكسارات، ولكن ليس بوسعي التحقّق من ذلك بالطبع.

في هذا الوقت، بدأت أصوات هامسة من داخل التيار المسمّى بالواقعي داخل الحزب الجمهوري تلمّح إلى ضرورة فتح القنوات مجدّداً مع نظام صدّام حسين. كان هذا التيّار، وأبرز ممثليه هنري كيسنجر، لا يؤمن بالأيديولوجيات على عكس المحافظين الجدد الذين ستكون لهم اليد الطولى في عهد بوش الابن، وكان يرتبط بعلاقات وثيقة مع نظام صدّام حسين حتى احتلاله الكويت.

أواخر صيف **١٩٩٦**، كنت ألقي محاضرة في معهد الشرق الأوسط بواشنطن، وكان من بين الحضور سفير أميركي سابق إلى العراق هو مارشال وايلي الذي سيأتي الحديث عنه، وينتمي إلى تيار الواقعيين. علّق العضو على محاضرتي قائلا إنّهم جرّبوا كل السبل ولم ينجحوا في إسقاط النظام فلماذا لا يجرّبون سياسة احتوائه؟ كنتُ ملمّاً بمواقف هذا التيار، فأجبت بأنّ كوبا لم تغزُ بلداً آخر، وهي تقع على مرمى حجر من الولايات المتحدة ومع هذا لم يطرح أحد منهم فتح حوار مع نظام كاسترو بعد سبع وأربعين سنة من القطيعة معه. فهل أنّ مصالح هذا التيار في استئناف العلاقة مع صدّام هي التي تكمن وراء ذلك؟

أعلنت تضامني الكامل مع مشروع «تيار الوسط» إنْ كان أمر تأسيسه محسوماً، وأبديت استعدادي لتقديم أيّ مساعدة أستطيع القيام بها عدا الانضمام إليه. وانطلقت في ذلك من قناعتين آمنت بهما: الأولى هي أن

حركة كهذه ستبقى متّجهة إلى عراقيّي الخارج، وليس ثمّة ضير في ذلك إذا لم تطرح نفسها ممثّلة أو قائدة للشعب، لكنّني لا أرى فائدة أو مبرّراً لإنشاء حركة جديدة لا أعتقد أنّها ستنجح في تحريك الجوّ الراكد أياً تكن جدّة أفكارها أو نبلها، وستنتهي إلى أن تكون رقماً مضافاً إلى عشرات غيرها. وانطلقت في قناعتي الثانية من الاتفاق على أنّنا بحاجة إلى بلورة صوت مستقلّ يخاطب العالم والإدارة الأميركية بخاصة من موقع غير تابع، وأظنّ أنّ السعي إلى إقناع دبلوماسي ذي تاريخ مشرّف هو الدكتور الباجچي بتولّي قيادة هذا التيار كان موفّقاً. لكن الإعتقاد بأنّ تياراً كهذا سيكون قادراً على فرض مواقف تدفع الإدارة الأميركية إلى تغيير مواقفها من العراق لن يكون مجدياً، ولعلّ ما نحتاج إليه وما يمكن أن يضيف جديداً هو تكوين هيأة موسّعة تقوم بإصدار دراسات جدية، ملموسة ومعمّقة تلعب دوراً تنويرياً لجمهرة المعارضين، أفراداً أو حركات، وتجمع حولها مئات المثقفين المتناثرين الباحثين عن فرص لوضع خبراتهم تحت تصرّف العراقيين الديمقراطيين، سواء كانوا أحزاباً أو حركات. ويمكن لهيأة كهذه، بل عليها، أن تكوّن قوّة ضاغطة، تكشف عن زيف أفكار سائدة وتوجّه إلى اتّباع سياسات أكثر قدرة على تفهّم الواقع العراقي والتعامل معه. ولعل هيأة كهذه يمكن أن تنشئ قناة توصل أفكارها إلى المثقّفين والمتنوّرين داخل العراق تساعدهم على بلورة مواقفهم بعيداً عن الشعارات. قلت لليث، إن تشكيلاً كهذا، في ظروفنا القائمة، أمر مرجّح. ولعل إسلاميين ديمقراطيين يمكنهم أن يتبنّوا الدعوة إلى تأسيس ما يشبه أحزاب الديمقراطية المسيحية الأوروبية.

أعلنت تضامنـــــــــــــــي الكامل مع مشروع «تيار الوسط» إن كان أمر تأسيســـــــه محسوما. وأبديت استعدادي لتقديم أي مساعدة أستطيع القيام بها عدا الانضمام إليـــــــــــه.

لم يكن الباجچي وأركان حركته، التي بات اسمها «التحالف الديمقراطي»، راغبين في تحشيد جمهرة المثقّفين الديمقراطيين لأسباب معروفة كما أظن. فقرارات معظم الحركات السياسيّة، إن لم يكن كلّها، يتم اتّخاذها من قبل حفنة من القياديّين، وربما من قبل قائد واحد. وليس من مصلحة حركات كهذه، إذاً، أن تضمّ إلى صفوفها جماعات مشاغبة تسبّب لها صداعاً عبر إثارة التساؤلات وإبداء التحفّظات والمطالبة بمناقشة المواقف قبل تبنّيها، لكنّها سترحّب، بالطبع، بدخول مثقّفين أفراد يحتلّون مواقع غير مؤثّرة. أحسستُ أن الطريق بات مسدوداً.

في ظل سلطة بريمر

حظوظ شبه معدومة باستثمار وجودي في المساهمة بنشاط ذي مغزى وحظوظ مستحيلة في توسيع نطاق ما نستطيع القيام به لإصلاح ماكنة الدولة المتهرئة من خلال مجلس الإعمار.

أخذ أنصار خط وزارة الخارجية من الأميركان بتبنّي حجة جديدة لتبرير تهميش دورنا: أننا قادمون من الخارج لا نعرف شيئاً عن المشاكل الفعلية التي تواجه البلد. لكنّ هذه الحجّة باتت نكتة ممجوجة. فمعظم الساسة الذين بدأوا يعدّون أنفسهم لتولّي الحكم جاءوا من الخارج، وبدهي أن دورهم كان أكثر أهمّية وحساسيّة بكثير من دور مجلس يُفترض أن يقوم أعضاؤه بأداء مهمّات فنّية، وهم الأولى بأن يعرفوا مشاكل العراق ورسم خطط حلّها. كما أنّ رئيس سلطة التحالف، السفير بريمر، لم يهمّش عراقيّي الخارج وأعضاء مجلس الحكم فحسب، بل إنّه قام بذلك مع عراقيي «الداخل» أيضاً. كان يدعو حوالى ثلاثين من الكوادر العليا والمسؤولين من الوزارات المختلفة بهدف «استشارتهم والاستماع إلى آرائهم». لكن أيّاً من تلك الاجتماعات لم يكن يستغرق أكثر من ساعتين. ولو افترضنا أن الجانب الأميركي لم يكن ينبس بحرف، فإن متوسّط الفترة المخصّصة لإبداء المسؤول العراقي رأيه كان أربع دقائق. وفيما يتعلّق بمجلس الحكم، فقد كان بريمر يمتلك سيفاً مسلّطاً استخدمه أكثر من مرة تمثّل في امتناعه عن توقيع أي قرار يتخذه المجلس إن اعترض عليه، الأمر الذي يجعله لاغياً. والطريف أنّ بريمر وأباطرة القصر الجمهوري كانوا يغضّون الطرف عن «عراقييهم» القادمين من الخارج ويوقّعون معهم عقوداً مجزية في مختلف المجالات، في حين أنتج إثنان وثلاثون من هؤلاء المنفيّين، الذين أبعدوا حتى عن الأدوار الاستشارية، وثيقة ضخمة عن مستقبل العراق حملت، وفقاً لكثيرين ومنهم «النيويورك تايمز» المستنكرة لجهل أو تجاهل سلطة التحالف لها، تقييمات وتنبؤات دقيقة

وتوصيات سليمة، منها التحذير من حلّ الجيش وتوقّع انفلات الأمن وانتشار عصابات الجريمة المنظّمة.

كان واحد من كل ثمانية عراقيين يعيش في الخارج. بعضهم غادر وهو طفل وآخرون غادروا مضطرين أو مختارين وهم في عمر النضج. بعضهم انخرط في نشاطه المهني مبتعدا ومنقطعا باختياره عن الهم العراقي. وآخرون ظلوا. وهم يمارسون مهنهم أو يعانون من العطالة. معنيين بالشأن السياسي بهذا القدر أو ذاك.

كانت العبارات المقولبة عن المعارضين المنفيّين المنقطعين عن الواقع ملهاة تستعملها الأطراف المتصارعة في داخل الإدارة الأميركيّة، إذ يتّهم كلّ طرف خصمه بالاعتماد عليهم لإنتاج صورة خاطئة عن الوضع العراقي. وأقول بكل موضوعيّة بأن اعتراضاتي الجديّة على هذا الضرب من التلاعب لا ينطلق من رغبة في الدفاع عن النفس أو تبرئة المعارضة من أمراض مزمنة جديّة عانت منها، فقد كان واحد من كلّ ثمانية عراقيين يعيش في الخارج، بعضهم غادر وهو طفل وآخرون غادروا مضطرين أو مختارين وهم في عمر النضج، بعضهم انخرط في نشاطه المهنيّ مبتعداً ومنقطعاً باختياره عن الهمّ العراقي، وآخرون ظلّوا، وهم يمارسون مهنهم أو يعانون من العطالة، معنيّين بالشأن السياسي بهذا القدر أو ذاك، بعضهم انتمى إلى حركات سياسيّة أبْقته على اتصال بما يحدث وآخرون تابعوا الأحداث عن بعد، بعضهم كان لتنظيماته امتدادات داخل العراق تنقل له نبض الشارع وتفاصيل ما يحدث وآخرون أنشأوا حركات صالونات، بعضهم خرج إلى المنفى بفعل نشاطه السياسي وآخرون خرجوا مختارين، بعضهم عاش في بلدان أمّنت لهم حداً أدنى من الأمان وسبل العيش وآخرون ألقتهم الحياة في بلدان نظرت إليهم بريبة في أحسن الأحوال.

ما الذي يجمع مَنفيّي/ لاجئي/ أسرى مخيمات السعودية الذين شاركوا في انتفاضة ١٩٩١ والبيشمركة (وكثير منهم كانوا مناضلين عرباً) ممن اضطرتهم عمليّات الأنفال الإجرامية واستخدام الأسلحة الكيمياوية إلى النجاة بجلودهم والخروج من العراق مع أصحاب رؤوس الأموال المقيمين في الغرب؟ لم تكن الأطراف الأميركية المتصارعة معنيّة بكلّ هذا. كان كلّ طرف يحيل علاقة الطرف الآخر بـ«منفيّيه» إلى سبّة. لكنّ أيّاً من الطرفين لم يكن مستعدّاً للاعتراف بأنّ يديه ملوّثتان بقدر تلوّث يدي خصمه. لذا لم يكن الصراع حول دور المنفيّين يدور حول ذاك الكمّ المهمَل الذي يقارب تعداده المليونين بل حول حركات سياسيّة لم ينخرط في أيّ منها، باستثناء حركات الإسلام السياسيّ الشيعيّ، أكثر من بضع مئات. هكذا وُضع مَن دعا من هؤلاء إلى شنّ الحرب واحتلال العراق مع من ناضل لفكّ الحصار وتمكين العراقيين من خوض صراعهم بأنفسهم في سلة اسمها «المنفيون». وفوق كل هذا وذاك، كان كل طرف أميركي وهو يوجّه اتهامه للآخر، يعتمد في الواقع على «منفيّيه». كان المنفيّون جاهلين بالتأكيد بكثير ممّا كان يجري، لكنّ أبناء وطنهم المقيمين الخاضعين للتعتيم الإعلامي البعثي لم يكونوا أقلّ جهلاً إذا تذكّرنا بأنّ الساتلايت والهاتف المحمول كانا بعيدين كلّ البعد عن العراقي كأنّهما وسائل اتصال بين سكّان الكواكب الأخرى.

مقال في الواشنطن بوست

صار السؤال الذي يلحّ علي: ما الذي يبرّر وجودك هنا؟ اتّصلت براجيف شانراسيكاران الذي سبق ذكره. كنت قد تعرّفت إلى الرجل مصادفة في الحافلة التي تقلّنا من مدخل القصر الجمهوري إلى مدخل المنطقة الخضراء المحاذي لمبنى وزارة التخطيط القديم وبالعكس، وهي المسافة التي كنّا نقطعها سيراً على الأقدام في البداية. يدخل راجيف إلى القصر من باب خلفيّ لم أكن قد اكتشفته قبل ذاك. منذ ذلك الوقت صار راجيف يتّصل بي بين حين وآخر للاستفسار عن شأن ما أو لكي ينقل لي خبراً ما. نقلت له تفاصيل الصراعات حول حدود التغيير التي يسعى كلّ طرف إلى إحداثها وأجواء الصراعات الجارية وانعكاسات ذلك على سياسات مسؤولي سلطة التحالف. وكان رأيي أنّ العراقيّين، لا أعضاء مجلسنا فقط، راحوا ضحيّة عوامل عدّة. فالانتصار العسكري السريع الذي حققه الأميركان ووصولهم إلى بغداد بسرعة مذهلة أسكرهم وجعلهم يعتقدون بأنهم قادرون على بناء الدولة التي يريدون بالسرعة نفسها ومن دون إشراك أحد. في منتدى المنامة الدولي الذي ينظّمه المعهد الدولي للدراسات الإستراتيجية التقيت السفير البريطاني آنذاك، وهو السير جيريمي غرينستوك، ممثل الدولة الأكثر التصاقاً بالموقف الأميركي والأكثر اندفاعا في تأييد موقفها من غزو العراق. قال لي بكل

صراحة (ولابد أنه كرر القول في منتديات أخرى) بأن الأميركان كانوا يتّخذون القرارات المهمّة ويبلغونه بها فيما بعد مع أنه كان رسميا (أو اسمياً) نائباً لبريمر. أمّا العامل الآخر الذي دفع العراقيون ثمنا باهظا له فقد كان الصراعات العنيفة لا بين ممثلي وزارة الخارجية ووكالة الاستخبارات المركزية من جهة ووزارة الدفاع ونائب الرئيس ديك تشيني من جهة أخرى، بل بين العسكريين والمدنيّين كذلك. كنت واقفاً في باحة القصر حين جاء مَكيرنان، الجنرال ذو الثلاث نجوم (أعلى رتبة في الجيش الأميركي هي الجنرال ذي الأربع نجوم) يحيط به حشد من العسكريين وأخذ يصرخ بغضب: «ماذا يعرف هؤلاء البيروقراطيون الخرا الجالسون وراء مكاتبهم المكيّفة عن الوضع؟ ويريدوننا بعد ذلك أن نمتثل لقراراتهم». أمّا صراعات الخارجية والدفاع، التي سأتحدّث عنها بالتفصيل، فقد وصلت إلى مستوى صبياني. كنت وديفيد بيرس الذي عرفته مذ كان مشرفاً على ورشة مستقبل العراق والذي صار قنصلاً لبلده في القدس بعد أن أبعده البنتاغون، جالسين على سلالم القصر الخارجية. قلت له: «تكثرون من الحديث عن التركيب القَبَلي في العراق، لكنكم تتصارعون كقبائل. لم أر أحداً منكم يصافح آخر من «القبيلة» الأخرى. حتى في المطعم، يجلس أفراد كل قبيلة حول طاولات مستقلّة عن طاولات القبيلة الأخرى». ابتسم ليداري خجله.

فوضنـــــــــــي عشرة أعضاء (أو أكثر) بكتابة مذكرة إلى بريمـــــــــــر تطالب بأن يكون لنا دور جدي في عملية إعادة البناء. ومع أنني صغت المسودة بإسلـــــــــــوب هادئ. طالبني الزملاء بالتريث وإعطاء فرصة جديـــــــــــدة.

بحكم عمله وعلاقاته، كان راجيف مطّلعاً على وقائع أكثر ممّا أعرف بالطبع، لكنّه أبدى اهتماماً بالتحليل الذي قدّمت وبالوقائع التي عايشتها ونقلتها له. في اليوم التالي، أو بعد يومين، اتصل بي راجيف طالباً أن أفتح موقع «الواشنطن بوست» على الإنترنت. لكنّنا، برغم تفضّل الـ MCI علينا بتوفير تلك الخدمة الثمينة، كنّا في بغداد التي تعتمد شبكتها على الأقمار الصناعية لا على شبكة محلّية، لذا لم أتمكّن من ذلك. حمل إليّ في اليوم التالي نسخة مطبوعة من العدد على صفحته الأولى مقاله الذي ينقل عن مصدر «لا يود ذكر اسمه (أي عنّي)» تفاصيل عن عملية التهميش هذه ويركّز على أن المستشارين الأميركيين حوّلوا مجموعة من خيرة الخبراء العراقيين إلى مترجمين ومرافقين لهم.

سيكتب راجيف في عام ٢٠٠٦ واحداً من أهم الكتب التي لاقت رواجاً كبيراً «الحياة الإمبراطورية في مدينة الزمرّد [إشارة إلى مدينة خرافية في رواية The Wizard of Oz]»، والذي سيصبح أساساً لسيناريو فيلم «المنطقة الخضراء» الذي صادف نجاحاً كبيراً هو الآخر. هل تنبأ راجيف بأن مدينة الدولة العراقية ستتّخذ اسم المنطقة الخضراء فيما بعد؟

مذكّرة إلى بريمر

بعد يوم واحد بالضبط من نشر المقال وقبل أن أعرف أو يعرف غيري من العراقيين به، كان منسّق مجلسنا واقفاً في لوبي فندق الرشيد يحمل رزمة من استمارات معَدّة لكي يوقّعها أعضاء المجلس «أتعهد ألّا أعطي تصريحاً أو أن أجري مقابلة مع الصحافة من دون علم المجلس». مزّقت الورقة، وأظنّ أنّ هذا ما فعله كثيرون غيري.

في الثلاثين من حزيران/يونيو فوّضني عشرة أعضاء (أو أكثر) بكتابة مذكّرة إلى بريمر تطالب بأن يكون لنا دور جديّ في عملية إعادة البناء. ومع أنني صغت المسوّدة بإسلوب هادئ، طالبني الزملاء بالتريّث وإعطاء فرصة جديدة. كنت أعرف، مثل باقي الزملاء الذين توافقت مع رؤيتهم بأنّنا لن نتسلّم ردّا جديّاً. لكنّ الإمتناع عن الرد سيكون، وفق حلمي، فرصة لكي ندعو إلى مؤتمر صحافي نعلن فيه استقالتنا بشكل جماعيّ، ممّا سيطلق قنبلة إعلاميّة تحرج سلطة الائتلاف وتثير الرأي العام ضد الإدارة الأميركية التي ظلّت تكرّر أنّ هدف غزوها هو إقامة سلطة يديرها الشعب. لم يكن الأصدقاء متجاوبين مع رأيي لأسباب مختلفة. وحين أخبرتهم بعزمي على الاستقالة أكّدت لهم قناعتي، التي لا أزال مؤمناً بها، بأنّني لست أكثر جرأة أو وطنيّة أو زهداً من أيّ منهم. لكنّ قناعتي أوصلتني إلى اتّخاذ هذا القرار.

زرت سيرجيو فيرا دي ميللو، ممثل الأمم المتحدة في العراق. كان البقاء في بغداد قد صار قضية تحدّ بالنسبة لي. ليس الأميركان من يقرّرون بقائي في بلدي. أعتقد أن دي ميللو كان قد اطّلع على مقال الواشنطن بوست قبل أن ألتقي به، فقد أشعرني بأنّه يعرف موقفي. رحّب



جندي أميركي
داخل أحد قصور
صدام حسين
في أيار/مايو
٢٠٠٣، تصوير
ليندسي أداريو



بي قائلاً إنّه يتذكّر مساهمة لي في ورشة كان قد نظّمها لسماع مقترحات مختصين حول القوانين التي ينبغي تشريعها لضمان التزام الحكومة العراقية بمبادئ حقوق الإنسان. في تلك الورشة، صدمني انفعال أحد المساهمين حين اعترض بعنجهيّة ابتلانا بها تاريخ سحيق: «لسنا بحاجة إلى من يعلّمنا مبادئ حقوق الإنسان. نحن من وضع شرائع حمورابي»! اكتفيت بتوجيه سؤال: «إن كانت شرائع وضعها حمورابي قبل آلاف السنين حقنت جيناتنا بالتمسّك بحقوق الإنسان، فكيف أذعنّا لطاغية سحق أبسطها بجزمته؟». يبدو أن دي ميللو ظلّ يتذكّر هذه الملاحظة، لكنّه دبلوماسي دولي لا يجوز له أن يعلن موقفاً مؤيداً أو معارضاً بشكل صريح.

تحـــــــــــول مشروع المذكرة التي كنا نخطط لأن تحمل عشـــــــرة تواقيع على الأقل والتي كان هدفها الضغط على بريمر، إلى مشروع رسالة استقالة مفتوحة مذيلة بتوقيعي فقط.

تعامل معي بودّ ظاهر، مع أنه لم يشر قطّ إلى تأييده أو استنكاره لقراري بالاستقالة. لمّح بحذر إلى ترحيبه بالعمل في الممثلية «إذا كنتَ مصرّاً على ترك موقعك». في كافتيريا الفندق التقيت نائبه وزميلي د.غسان سلامة الذي تولّى منصب وزير الثقافة في لبنان فيما بعد. استمع لي غسّان بودّ، برغم توقّعي أن يعترض الأميركان على ذلك. كنت شديد السعادة بالعرض، بل إنّ هذا هو ما دفعني لطلب اللقاء به مع أنّني لم أصرّح له بذلك. ولا بدّ أنّه أحسّ بما جئت من أجله. قضى القدر على أمنيتي حين دمّر انفجار «فندق القنال» الذي كان مقر ممثلية الأمم المتحدة في العراق. كان دي ميللو من ضحايا تلك الجريمة.

زيارة وفد صديق

تحوّل مشروع المذكّرة التي كنّا نخطّط لأن تحمل عشرة تواقيع على الأقل، والتي كان هدفها الضغط على بريمر، إلى مشروع رسالة استقالة مفتوحة مذيّلة بتوقيعي فقط. كانت صيغة الرسالة عنيفة وهجومية هذه المرّة. ويعود الفضل في تغيير لغتها، لا محتواها، إلى الدكتورين أندرو باراسليتي وبَنيت تالوار. كان هذان، ومازالا، صديقين حميمين لي.

تعرفت إلى الأول حين جاء إلى دمشق مع صديقته ميشيل براوز عام ١٩٩٢ ليدرسا العربية تمهيداً لإعداد أطروحتيهما للدكتوراه. كانت أطروحة أندرو عن الحرب العراقية ـ الإيرانية وأطروحة ميشيل عن الفكر العربي النهضوي. عرفت ميشيل متدرّبةً في مجلة «تقرير الشرق الأوسط» MERIP التقدّمية التي كنت أساهم في الكتابة لها بانتظام وتشرّفت فيما بعد حين وضعت المجلة اسمي، إلى جانب أسماء مثل إدوارد سعيد وفريد هاليداي وآخرين، ضمن مجلس تحريرها. لذا فقد شعرت منذ البدء بأنّني أتعامل مع أصدقاء أطمئنّ لهم. في تلك الفترة كان عشرات من طلاب الدراسات العليا الأميركيين، فضلاً عن أكاديميّين بارزين وغير بارزين وإعلاميين وممثلين لمنظمات حقوق إنسان وغيرهم يتوافدون إلى دمشق. وكان كثير منهم يتصل بي حاملاً رسائل توصية من زملاء أثق بهم لكي أساعدهم، وهو أمر كنت أقوم به بحماسة بسبب خلفيّتي واهتماماتي الأكاديميّة وبسبب همومي المتعلّقة بالشأن العام، ممّا كان يبعدني عن محترفي السياسة. بعض هؤلاء الدارسين اختار الاستمرار في العمل الأكاديمي ليصبح أستاذاً جامعياً أو عاملاً في مركز أبحاث، وآخرون، مثل أندرو وبنيت، اختاروا العمل في الحقل العام. صار بَنيت، ذو الأصل الباكستاني، يوصف بأنه ألمع كوادر لجنة الشؤون الخارجية في الكونغرس، وكان يرأسها جو بايدن نائب الرئيس الأميركي حالياً، أما أندرو فكان مساعداً لسناتور ولاية نبراسكا تشاك هيغل، وزير الدفاع الذي استقال قبل فترة قصيرة. إذن، لم يكن الإثنان سياسييَن بالمعنى الحرفي للكلمة، بل كانا اختصاصيّين وظّفا خبرتهما في هذا المجال. وغالباً ما كان أشخاص مثل هذين شديدي الفاعلية حين يقدّمون توصيات لسياسيين لا يعرفون شيئاً عن العالم الخارجي.

لم تنبَن علاقتي مع الإثنين على أساس آيديولوجي. كان الإثنان، مثل غيرهما ممّن ربطتني بهم علاقات جيدة، «وطنيين» أميركيين إن صحّ التعبير. وبسبب تخصّصهما في العلاقات والسياسة الخارجية كانا ينظران إلى السياسة الأميركية بعين نقدية حادّة: نعم، علينا أن ندافع عن حق إسرائيل بالبقاء، ولكن لماذا ندافع عن احتلالها لأراضي ما بعد ١٩٦٧؟ ولماذا نطالب الآخرين باحترام القرارات الدولية ولا نطالب إسرائيل بذلك؟ لماذا نصوغ سياستنا تجاه الشرق الأوسط من منظار

المصالح الإسرائيلية لا الأميركية؟ نعم، لدينا خلافات عميقة مع إيران، ولكن لماذا لا نعترف بأخطائنا تجاهها قبل أن نطالبها بتغيير موقفها العدائي ضدّنا؟ نعم، يجب أن نقف بحزم ضد نظام صدّام حسين، لا بسبب امتلاكه لأسلحة دمار شامل لم يثبت وجودها، بل لأنّه مارس قمعاً لا يقلّ وحشيّة عن النازيين تجاه شعبه وجيرانه. ولكن لماذا لا نساعد الشعب العراقي على إزاحته عوض التفكير باحتلال البلد؟ (بسبب مواقف كهذه، سيخضع تشاك هيغل لاستجواب عسير من جانب مجلس الشيوخ قبل إقرار تعيينه وزيراً للدفاع).

لمن توجيه رسالة الاستقالة؟

جاء الإثنان إلى بغداد في نهاية حزيران/يونيو في مهمّة كلّفهما بها الكونغرس لمعاينة الوضع العام على الطبيعة. رتّبت لهما بضع زيارات، مع سياسيين أعرفهم ولا أعرفهم، رافقتهما إلى جامعة بغداد ومقرات بعض الصحف وزرنا، إلى جانب الشابندر، مقاهي شعبية عدّة. طلبا منّي المساعدة على تدبير زيارة إلى النجف والسعي للقاء آية الله السيستاني، فاتّصلت بالزميل سامي العسكري الذي طلب من عدنان الزرفي، وكلاهما كانا من زملائي في مجلس إعادة الإعمار، مرافقتهما وتأمين طلبهما. ثم عادا إلى واشنطن ليكتبا تقريراً نقديّاً حاداً حول مجريات الأمور.

وجهت الكاميرا إلى خمسة جنود. ابتسموا وسألني أحدهم عن سبب التقاطي الصور. قلت له إنني سأغادر غداً. اندفع الجنود لتهنئتي. ظنوا أنني عسكري انتهت مهمته. كانوا كارهين للحرب يتمنون أن تنتهي مهمتهم كما انتهت مهمتـــــــــــــــي.

أثناء زيارة أندرو وبنيت هذه، أبلغتهما قراري بالاستقالة. كانا شديدي التأثر والإعجاب بهذا القرار. أطْلعتهما على مسوّدة الرسالة التي أعددتُ، فأيّدا كل ما جاء فيها وبإسلوبها اللغوي (كان أندرو يقول على الدوام: ليتني، وأنا الأميركي، أمتلك أسلوبك في الكتابة). كانت الملاحظة الجوهرية هي: لمن توجّه رسالتك؟ وهل تريدها مؤثّرة في صانعي السياسة الأميركان، أم مجرّد فضح إعلاميّ يضاف إلى آلاف المقالات التي تهاجم ما يجري؟ أنت في داخل المطبخ. وكونك أوّل من يتركه سيكون له تأثير كبير إن صيغت الرسالة بروحية تشي بأنك جئت مؤمناً بالعملية لا مرغماً على المجيء وأنت الرافض للحرب أصلاً. اقتنعت برأيهما، لا لأنني أثق بحسن نواياهما فحسب، بل لأنهما في داخل المطبخ الأكبر، مطبخ واشنطن. ولأنّهما في داخل المطبخ الأكبر، فقد كان مقترحهما الثاني ماكراً على أجمل ما يكون: لا توجّه رسالة الاستقالة إلى موظّف صغير، هو المنسّق العراقي للمجلس. سيبدو ذلك شكوى ضدّه لا ضد الإدارة الأميركية. بل لا توجّهْها إلى بريمر، إذ ستبدو شكوى ضد مسؤول كبير موجّهة إلى رؤسائه. وجّهها مباشرة إلى وزير الدفاع المفوّض بول وولفويتز، فالمجلس يتبع مكتبه مباشرة وبريمر معيّن من قبل وزارة الدفاع. الإحتجاج سيبدو عند ذاك احتجاجا على السياسة الأميركية لا على إدارة أو سياسة شخص ما. وهكذا كان!

الاستقالة إلى بول وولفويتز

في التاسع من تمّوز ذهبت إلى مكتب بريمر وطلبت من مديرة مكتبه إيصال رسالتي إليه شخصياً. كانت الرسالة موجّهة إلى وولفويتز و«نسخة منه إلى السفير بريمر، ونسخة إلى السيد منسق المجلس». تجوّلت في مداخل القصر والشارع الرئيس الرابط بينه وبين مدخله المفضي إلى وزارة التخطيط لألتقط بعض الصور. وجّهت الكاميرا إلى خمسة جنود. ابتسموا وسألني أحدهم عن سبب التقاطي الصور. قلت له إنني سأغادر غداً. اندفع الجنود لتهنئتي. ظنّوا أنني عسكري انتهت مهمته. كانوا كارهين للحرب يتمنون أن تنتهي مهمّتهم كما انتهت مهمّتي. اكتشفت بعد عودتي أنّ الكاميرا لم تتحمّل حرارة تمّوزنا فضاعت الصور. هكذا ودّعت كاميرتي بغداد.

أدناه أهمّ ما في الصيغة التي عرضت تقديمها باسم المجموعة «المتمرّدة»، وأضع بين أقواس التعديلات التي أدخلتها في رسالة الإستقالة الموجّهة باسمي فقط:

٢٠٠٣/٧/٩

... لقد مضى ما يقرب من أربعة أشهر منذ أن تشكلت المجموعة الأولى من بعض أهم المختصين والخبراء العراقيين في مجالات مختلفة، وكثير منهم موقّعون على هذه الرسالة، في صيغة المجلس العراقي لإعادة الإعمار والتنمية... [وهو مشروع استهلكت، أنت شخصياً، الكثير من الوقت والموارد... لتنفيذ التعهد

بأن يتمكّن العراقيون من أخذ مصيرهم بأيديهم]. كنّا نشعر أننا أبعد ما نكون عن لعب دور مستشارين بالمعنى الدقيق للكلمة... لم تكن أدوارنا كمستشارين لحكومة انتقالية مقبلة طوال الأشهر التحضيرية التي قضيناها في واشنطن موضع تأكيد فحسب، بل أكّدتها كذلك تصريحاتك خلال زيارتك لمكاتب المجلس في نيسان/أبريل الفائت. كما شجّعتني دعوتك لي إلى مكتبك، بالرغم من جدول أعمالك المزدحم، للاستماع إلى آرائي بشأن الوضع في العراق.

وباستثناء بعض النقاشات الفردية غير الرسمية مع عدد منا. لم يطلب من أي عضو من أعضاء المجلس إبداء الرأي في قضايا كبرى مثل كيفية السير بدقة في عملية اقتلاع البعث. أو حل الجيش وإنشاء جيش جديد. أو حل أجهزة الأمن وإقامة أجهزة بديلة. أو آليات دفع الرواتب وحصص التقاعد والإجراءات الملحة لإيجاد وظائف وتقليص البطالة.

ولم تتح لأي عضو من أعضاء المجلس فرصة عضوية أي لجنة للمناقشة أو لإعطاء المشورة في أي مجال من مجالات تغييرات السياسة الرئيسة التي ستكون لها عواقب عميقة الأثر على بلدنا ومنطقتنا. وباستثناء بعض النقاشات الفردية غير الرسمية مع عدد منّا، لم يُطلب من أي عضو من أعضاء المجلس إبداء الرأي في قضايا كبرى مثل كيفية السير بدقّة في عملية اقتلاع البعث، أو حلّ الجيش وإنشاء جيش جديد، أو حل أجهزة الأمن وإقامة أجهزة بديلة، أو آليّات دفع الرواتب وحصص التقاعد والإجراءات الملحّة لإيجاد وظائف وتقليص البطالة، أو إصدار عملة جديدة ومكافحة التضخّم، أو مخطّطات الخصخصة وإقامة شبكات حماية اجتماعية، أو الخطوات الملحّة لتسليم بعض من السلطة السياسيّة للعراقيين، أو إقامة نظام عدالة انتقالية، وكل هذا ليس إلّا بعضاً من القضايا المطروحة. ولسنا، أيْ من يُفترض أن نكون في مركز عملية صنع القرار، الوحيدين الذين نشعر أنّنا في العتمة، بل كذلك يشعر العراقيون بعامّة وهم يرون قرارات كبرى تُتخذ مؤثرة في حياتهم ومستقبلهم. [لاعجب إذن، أنّ المجلس كجسم متماسك آخذ بالتحلّل نتيجة انعدام الكفاءة وسوء الإدارة].

وبعد أن استنفدنا كل الوسائل لنقْل مشاعر خيبتنا وإحباطنا إذ نجلس عاجزين فيما تتكاثر المشاكل والتهديدات التي تجابه بلدنا، نشعر بأسف شديد إذ نقول بأنّ كتابة هذه المذكّرة قد تكون فرصتنا الأخيرة لنناشدك التدخّل مباشرة لكي تغيّر جذرياً النزوع الممنهج لتجاوز العراقيّين، وهو ما يجعل عملنا ضمن سلطة التحالف الموقتة نافلاً. [وإذ حاولت أن أنقل مشاعر خيبتي وإحباطي إذ نجلس عاجزين فيما تتراكم المخاطر والمشاكل التي تجابه بلدنا، وهي مشاعر يشاركني فيها عديد من أعضاء المجلس، إنْ جاز لي القول، فإنّنا ننزلق بسرعة من موقع الديمقراطيين الساعين إلى تنفيذ آمالنا بإعادة إعمار بلدنا إلى متعاونين مع قوة احتلال. لذا أشعر بحزن عميق إذ أقدّم استقالتي وأن أناشدك بالتدخّل الشخصي المباشر لإحداث تغيير جذريّ].

الاستقالة في الصحافة

انفجرت القنبلة أوّلاً في كندا! ما إن غادرتُ العراق، حتى اتّصلت بكاتي إنكلش، كبيرة مراسلي جريدة «غلوب آند ميل» الكندية. منذ كنت في واشنطن في الطور التأسيسي للمجلس، كانت كاتي، التي لا أعرف كيف توصّلت إلى اسمي وتعرّفت على مواقفي، تتّصل بي بشكل شبه يومي لتتابع ما يجري، فقد كنت معنيّاً بإيصال الوقائع والتحليلات من منظور مختلف عن منظور المحافظين الجدد. وبحكم جوّ الثقة الذي تبلور بيننا، صارت تطْلعني هي الأخرى على ما تعرف من أخبار. أوصلت لها نص الرسالة. كنت منهكاً، فطلبت منها أن ترسل لي مسوّدة مقالها إذ ليس بوسعي الحديث معها مطوّلاً. وأكّدت على ضرورة أن تشير في البدء إلى أنها حصلت على نصّ الرسالة من «مصادر في داخل سلطة التحالف الموقّتة» وليس منّي.

وضعت بين أقواس ملاحظاتي على مسوّدة مقالها. أوردها هنا ليتعرّف القارئ على الصراط المستقيم الذي ينبغي السير عليه إن كنت تريد لعب دور معارض متجنّباً في الوقت نفسه مصيدة الوقوع في مطبّات قانونية يتشوّق خصومك إلى إيقاعك بها.

جاء العنوان: وعود مخروقة

أقتطف من رسالة استقالتي التي نشرتْها «غلوب آند ميل»: «... أقدّم لكم الإستقالة بحزن شديد. لكنّني إذ أفعل، فسيكون بوسعي مغادرة العراق بضمير مرتاح.

ولو بقيت أكثر من ذلك، لما كان بوسعي قول ذلك. لقد خشيت من أنّ دوري في مجلس إعادة الإعمار، الذي تصوّرته في البدء عملاً مع حلفاء بطريقة ديمقراطية، أخذ ينزلق إلى دور المتواطئ مع الاحتلال. ومع أنّني أوّل من قدّم استقالته والوحيد حتى الآن ملاحظة مني: كاتي، الرجاء الإشارة إلى أنّ هناك نحو عشرين عضواً

لقد شعر معظم العراقيين بارتياح كبير لسقوط صـــــــدام. أظن أن الفرصة ضاعت على العراقيين والأميركان. أن العراقيين لا يرون الآن غير الوجه العسكري للأميـــــــــــــركان.

ربّما يفكرون، بدل تعبير «يفكّرون» بنفس الطريقة.

ملاحظة أخرى: أعرف أن أسلوب صياغتي أخرق، لكنّ استخدام عبارة «ربّما» يعفيني ويعفيهم من مسؤولية إعلان عدم تأييدهم لما أقول. لقد شعرت بأنني أساوم على معتقداتي. ولو بقيت أكثر من ذلك، فلن أكون هناك إلّا لكسب راتب ضخم. أضيفي رجاءً «ونقلا عن مصادر من خارج المجلس» مع أنّ أعضاء المجلس كانوا جاهزين للانتقال إلى بغداد حتى قبل سقوط نظام صدّام حسين، فقد تعمّد اللواء جاي غارنر، حاكم العراق السابق، إبقاءهم يتعفّنون في واشنطن وفي الكويت.

(متابعة رسالة الاستقالة). كان فهمي لوظيفة المجلس قائماً على أن يكون جسماً يعمل مع سلطة التحالف الموقّتة للمساهمة في إدارة الوزارات، لا كوزراء، بل كمستشارين. كان هدفنا إعادة بناء البنية التحتية المدمّرة: الكهرباء، المستشفيات، شبكات المياه، الطرق وإيصالها إلى ما كانت عليه قبل الحرب على الأقلّ بحيث تتمكّن حكومة انتقالية من تسلّم السلطة. عدت إلى العراق مدركاً أنّنا بلد مهزوم مثل ألمانيا عام ١٩٤٥، مستعدّاً للعمل مع الولايات المتحدة لإخراج بلدي من هذا المستنقع. لكنّ الولايات المتحدة لم تسمح لنا بالقيام بهذا الدور.

كاتي من جديد: رسالة استقالتي ليست علنيّة لنفس الأسباب. إذن ضعيها بالصيغة التالية: وكما نقلت «الواشنطن بوست» عنه، بأنه يبدو [فقط يبدو] أنّهم ليسوا مهتمّين بقيام العراقيين بهذا الدور. الإكثار من النقل الحرفي للرسالة يعني أنها مسرّبة بالنص. مثلاً، أشار مراسلون إلى أن أعضاء المجلس لديهم مكتب فخم لكنّهم يقضون وقتهم في تبادل الإيميلات.

«لم أرد أن أكون متواطئاً»

لقد شعر معظم العراقيّين بارتياح كبير لسقوط صدّام. لكنّ الأميركان جاؤوا متعجرفين. ومن المحزن، وأظنّ أنّ الفرصة ضاعت على العراقيين والأميركان، أن العراقيين لا يرون الآن غير الوجه العسكري للأميركان.

إنّ العراق اليوم في فوضى شبه تامّة، ولا يعرف أحد ما الذي يجري. لا أتحدّث هنا عن النظام السياسي المثالي، فأسئلة الناس تدور حول الأمن والكهرباء. ليس بوسعهم أن يفهموا لماذا لايستطيع أحد حتى إعادة الكهرباء. إنهم لايصدّقون أنّ قوّة عظمى بوسعها حشد كلّ هذه القدرة العسكرية لا تستطيع إعادة الكهرباء. بل، وما هو أسوأ من ذلك، فإنّ الناس يقارنون بين كفاءة صدّام في إعادة الكهرباء بعد حرب ١٩٩١ وبين عجز الولايات المتحدة!

ثمّة أنواع لاتحصى من نظريات المؤامرة. يتساءل الناس إن كانت الولايات المتحدة لا ترغب بإعادة الكهرباء مثلا... لقد شكّل السيد بريمر الآن مجلسا للحكم. ثّمة شيعة يجلسون مع السنّة والأكراد والتركمان والأشوريين، لكنّني أخشى أن يكون أعضاء هذا المجلس، باستثناء الأكراد، لا قاعدة شعبية واسعة لهم... ولكي ينجحوا، عوض تحريض أحدهم على الآخر، عليهم اتخاذ موقف موحّد يقول للسيد بريمر «هذا ما يريده العراقيون» فالرجاء إبلاغ هذا الموقف لواشنطن. أعطونا سلطة كاملة وسنطلب مشورتكم حين نحتاج إليها... آمل أن يأتي اليوم الذي أستطيع فيه العودة إلى العراق. أنا مشتاق له منذ الآن».

تبعات ونتائج

في اليوم التالي نقلت «الغارديان البريطانية» نص المقال، ونشرته في موقع بارز، مغيّرة العنوان إلى: لم أرد أن أكون متواطئاً. أعادت عشرات المواقع والصحف نشره وترجمته فيما بعد.

لم تمض أيّام حتى اتصل بي مُعدّا برنامجين في هيئة الإذاعة البريطانية. البرنامج الأول هو Hard Talk الشهير الذي يبلغ متوسط مشاهديه خمسة عشر مليوناً، والآخر إذاعيّ اسمه «الاختيار» يبثّ خمس عشرة حلقة سنوياً يختار في كل منها شخصية مرّت بتجربة اضطرتها إلى اتّخاذ موقف صعب. في الأول تُثار أسئلة متحدّية تتناول تجربتك وتقييمك لتلك التجربة وآراءك في الوضع القائم وتقديرك لما ستؤول إليه الأمور. أمّا البرنامج الثاني الأقل

جماهيرية فكان الأحبّ إليّ. طلب مني معدّ البرنامج الحديث عن خياري الصعب بالاستقالة من مجلس إعادة الإعمار، قلت له: هل تريد إعداد حلقة تتعلّق حقاً بخيار صعب اضطررت إلى اتخاذه؟ اتّخذت قرار الاستقالة، الذي كان صعباً بالفعل، بضمير مرتاح. ليكن البرنامج حول واحد من أصعب القرارات، إن لم يكن أصعبها، التي اتّخذتها طوال حياتي وهي حياة مليئة بمصاعب وتحدّيات لم أخترها. ليكن موضوع البرنامج: كيف اتّخذ إنسان تقدمي وقَفَ ضدّ الحرب وإدارة بوش، التي وصفها بأنها الأكثر عدوانية ويمينيّة في تاريخ أميركا الحديث، قرارَ التعامل معها؟

هل أخطأت أم لا؟

يقال إن البرنامج كسب عدداً كبيراً من المستمعين. وأقول بكل صدق، وقد مضى على كل ذلك عقدُ من الزمان، إن أهمّ مشاهد لمقابلتي في برنامج «هارد توك» لم يكن الساسة والمتابعون الغربيون الذين أرسلوا لي ولهيئة الإذاعة البريطانية عشرات (مئات؟ لا أريد التباهي) الرسائل، بل ذلك العراقي الثلاثيني الذي لا أعرف إسمه.

إذا كان قرار الانضمام إلى مجموعة المجلس صعبا بالنسبة لي. مع أني أشعر بالسعادة لأنني رشحت عددا من الكفاءات الوطنية للانضمام إليه ونجحت في ذلك. فقد كان قرار الإستقالة صعبا هو الآخر.

حين عدت إلى بغداد بعد شهرين كنت أتسوّق في سوبرماركت «المطبخ الشرقي» في حي الجامعة. تأمّلني الرجل جيّداً، ثمّ هتف: «أنت دكتور عصام الذي ظهر في هارد توك. لقد رفعتَ رأسنا». تدمع عيناي حتّى وأنا أكتب هذا بعد عقد كامل. شعرت حينذاك بأن «تعاملي مع الاحتلال» كان ضرورياً بالفعل، وتأكدت أنّني لم أخطئ حين «تعاملت». نسيت ردود فعل كثيرة، بعضها بالغ في كيل المديح وأكثر منها كال السباب، لكنّ رجلَ حيّ الجامعة هزّ مشاعري.

وثمّة حالات أخرى لم يكن تأثيرها العاطفيّ علي أقلّ منه.

بضع ساعات من الفراغ أمامنا، وئام وأنا، قبل أن يحلّ موعد الطائرة من لندن بعد أن ساهمت في ندوة نظّمها المعهد الملكي للدراسات الدولية Chatham House. قرّرنا التسكّع في المحلات القريبة من الفندق ودخلنا إلى متجر لبيع الألبسة الرجالية. لم يكن في ذهني شراء شئ، لكنّنا وقفنا أمام صفّ من البدلات. جاء صاحب المتجر مصرّاً على إهدائي البدلة التي تعجبني. قال إنّه شاهد لقائي في نشرة أخبار العاشرة في القناة الثانية لـ«بي بي سي» ليلة أمس، وكرّر العبارة ذاتها: «لقد رفعت رأسنا». (ليطمئن القارئ! لم آخذ البدلة!). كان وقْع العبارة أشدّ أثراً هذه المرّة. فآيشتي، الذي كنت واثقاً من كرديّته بسبب الاسم الذي يعني السلام بالكردية، كان يهوديّاً عراقياً.

في برنامج «الاختيار»، وصفت بأمانة المحنة التي مررت بها. تخيّلت أصدقائي ومعارفي العراقيين والعرب والأجانب، تلاميذي في الجامعة الذين حرّضتُهم على النزول في مظاهرات ضدّ الحرب، قرّاء مقالاتي ودراساتي، هل سيعتقدون أنّي خذلتهم؟ هل سيظنّون أنّي خنت مبادئي؟ وصفت شعوري إذ حسمت الأمر. لن أنسى رأي زوجتي وئام وابني سالار، وكان عمره ثمانية عشرة عام فقط: «الحرب والإحتلال آتيان سواء شئت أم أبيت. ولستَ من قرّر إشعالها أو القادر على إطفائها. بوسعك الجلوس أمام شاشات التلفزيون والتفرج على الـ«سي إن إن» ولعْن الأميركان، لكن بوسعكَ لعب دور مهما كان بسيطاً». وهكذا كان. وعدتهما ووعدت نفسي بأن أعترف بخطئي بشجاعة إن أحسست بذلك. وخطّطتُ سلفاً لأن أعود وأكتب مقالاً في صحيفة «الحياة» لا أزال أذكر العنوان الذي كنت سأختاره له: «أخطأت، وهذه هي الأسباب». لكنّني، وبكل صدق، لا أشعر أنني أخطأت. أشعر أنه كان علينا، أقصد العراقيين المنخرطين في العمل الوطنيّ، أن نحاول فعل شيء وأن نكون شهوداً من الداخل على ما يجري، وأن ننقل الحقيقة إلى العالم، إن أتيحت الفرصة لنا. وفي أسوأ الأحوال، لنقلْ لهذا الجمع المتغطرس من مراسلي أهمّ القنوات التلفزيونية والصحف العالمية، إننا نعرف ما يجري في بلدنا أكثر منهم، وإنّ بوسعنا نقْل صورة أكثر صدقاً ممّا يشعر به الناس وما يعيشونه.

إذا كان قرار الانضمام إلى مجموعة المجلس صعباً بالنسبة لي، مع أنّي أشعر بالسعادة لأنّني رشحت عدداً من الكفاءات الوطنيّة للانضمام إليه ونجحت في ذلك، فقد كان قرار الإستقالة صعباً هو الآخر. ولعلّ وصفي السابق لتبلور ذلك القرار يلقي ضوءاً على عالم سلطة التحالف الموقّت وعلى الكيفية التي تعاملت جهات عراقية مختلفة معها، وبالتالي على مواقف من استشرتهم بشأن الاستقالة.



وجهات نظر

بين التاريخ والاستكانة للقدر
أزمات العرب واستعماء العقل

عزيز العظمة

مؤرخ وأستاذ جامعي وكاتب. من أعماله «العلمانية من منظور مختلف» (١٩٩٣) «قسطنطين زريق: عربي للقرن العشرين» (٢٠٠٣) صدر له أخيراً بالإنكليزية) «نشوء الإسلام في العهد العتيق المتأخر: الله وشعبه» (٢٠١٤).

أودّ الابتداء بالإشارة إلى حالة عامّة من التأزّم وقلّة الحيلة في مجال الرصد والتفهم (إن كان لنا استثناء فذلكة المؤامرة والممانعة). هو تأزّم مضارع للأزمات متعدّدة المستويات والمواضيع التي تجتاح العالم العربي مشرقاً و«مغرباً»، مع تفاوتات بيّنة في الوتائر وفي مستويات العنف المعلن والمختزن المضمر معاً. ويتجلّى هذا التأزم في محطتين، الأولى منهما ترتبط بتوقّع ما حصل في السنوات الماضية وما زال حاصلاً اليوم، والثانية بتصور وتحليل وتمثّل ما حصل وما هو مستمرّ في المشرق ـ في الهلال الخصيب تحديداً ـ إلى اليوم، وما هو مرشّح للاستمرار: تبدو المُحصّلَة العامّة أزمة تطاول الدول العربيّة مجتمعة، رغم التمايزات البيّنة في أوضاعها. وليس متاحاً لنا تعميم الوضع السوري، العراقي، اللبناني، أو الليبي، أو اليمني، على مجموع الساحة العربية. إلّا أنّ هذه الأوضاع التي تبدو بالغة الخصوصية ـ لأنّها بالغة الحدّة ـ تنهل من روافد اقتصادية واجتماعية وإيديولوجية وثقافيّة تتواجد عناصرها على امتداد العالم العربي ولعلّ من أفضل الأمثلة على ذلك تواجد أعداد كبيرة جداً نسبيّاً من التوانسة في داعش.

الواقع والمحال في سورية

المحطة الأولى أزمة التوقّع واستعصاء التصوّر. إنّ ما حدث في سورية على وجه الخصوص يشكّل جملة من الأمور التي كانت عصيّة على التصور، وكأنّنا نشهد فيها انقلاب المحال إلى أمر واقع. وفي تقديري، يتعيّن علينا في هذا المجال أن نضيف إلى عدم كفاية التنبّه والملاحظة التي وسمت مراقبتنا لهذا الأمر، مراقبتنا جميعاً دون استثناء تقريباً، عنصراً آخر آيلاً عن استفظاع ما أفصح عنه هذا الوضع من مظاهر بيّنة ليس للتخلّف فقط، بل للنكوص التاريخي ولإرادة النكوص، ممتزجاً بقدر من الوحشية والهمجيّة ليس ذوو الألباب على العموم متأكدين أنه وصل إلى منتهاه ـ كل ذلك مؤدياً إلى رؤية كابوسيّة نرى أنها ساهمت في تغذية اتجاهين في التعليق على ما دهَمنا وما زال يدْهمنا: الاستكثار في التعوّذ بالله مما حصل مع التأسّي والندب من جهة، ومن جهة ثانية ، الاستكانة إلى التحليل بالالتجاء إلى صياغة سوسيولوجية للقضاء والقدر.

إنّ الإحالة على القضاء والقدر شأن مألوف في العلوم الاجتماعية والإنسانية من تصوّر للحتميّة الثقافية والارتكاز على ثوابت في الطبائع الإثنولوجيّة للجماعات، وهي تصوّرات بالغة الشيوع في الفكر العربي، واتخذت في العقدين الأخيرين موقعاً مهيمنا في الفكر العربي، مؤازرة بذلك ـ عن وعي أو بدونه ـ التصوّرات التي تنشرها بيننا الهيئات الدينيّة والجماعات الأصوليّة. وعلى رأس ذلك الذهاب إلى أنّ لدينا ـ أو لدى المسلمين بيننا ـ نوازع طبيعية نحو الأصوليّة، وأنّ الإسلام بالولادة يفيد الإسلام بالسياسة ضرورة، وأنّ داعش نزوع متوطّن في خبايا قلوبنا.

يتضافر هذا الوضع مع إحدى خواص الأجهزة المفهوميّة للعلوم الاجتماعيّة، ألا وهي ارتكازها على مفاهيم تتناول الثبات والبناء والتهيكل والتَبَنْيُن، وغياب أوضاع التفكّك والتهتّك والانهيار على مجالات تصوّراتها، فضلاً عن المقدرة على استيعاب أوضاع الانهيار والتهتك الكارثي catastrophic collapse الذي حلَّ في سورية اليوم. وتزداد الرؤية اضطراباً واختلالاً إذا استذكرنا أنّ العلوم الاجتماعيّة، والتصوّرات السياسيّة

أيضاً: ليست ملمّة بالمجالات اللارسمية من الفعل: الاقتصاديّات المافيويّة، الفساد، الحركات السياسية العسكريّة المتمايزة عن الدولة non-state actors، التعاملات المصرفية والماليّة الافتراضيّة، وغيرها الكثير. يجري التعامل مع هذه الأمور وكأنّها مجرّد انحرافات عن السويّة، دون التمكّن منها والقدرة على اعتبارها على أنها عناصر بنيوية في هياكل قيد النشأة أو قيد التفكك، بغضّ النظر عن البشاعة وعن الازدراء للانحراف والإجرام و النطق بالأحكام الأخلاقيّة التي تبدو للبعض لازمة.

يستلزم التمكّن من هذا الأمر المقدرة على الإلمام المباشر والمقصود بالعلاقة الفعليّة بين المراكز والأطراف، والصورة التي جرت عليها إعادة ترتيب هذه العلاقة في بلد مثل سورية، وعلى كل مستويات السياسة والمجتمع والثقافة والقانون، والنحو الذي يمكن به فهم فاعليات حركة مثل داعش والديناميّات الاقتصادية التي تتيح لها النشاط بالمقارنة مع حركات مماثلة، عسكريّة وسياسيّة بل وفي بعض الأحيان دينيّة أيضاً (جيش الرب في أوغندا مثلاً) متمايزة عن الدولة وقادرة على السيطرة على مساحات جغرافيّة واسعة: من نظائر داعش في هذا المجال مليشيات التعدين في الكونغو، مليشيات المخدّرات في كولومبيا والمكسيك، جيش المثلّث الذهبي في جنوب شرق آسيا. تتيح مقارنة كهذه الإلمام بما يُدعى لدى رجال الأعمال وكليّات إدارة الأعمال Business Model والتوصّل إلى عنصر من عناصر فهم ما هو حاصل في ضوء ضمور وانحسار دور الدولة في العالم النيولبرالي.

العلاقة بين المجتمع والسلطة والدين

سأترك هذا الاستطراد الموجز الضروري جانباً، وأعود إلى لبّ الموضوع الذي أتناول، إلى الثانية من المحطّتين، وهو محاولة تفهّم العلاقة بين المجتمع والسلطة والدين في القرن الواحد والعشرين في العالم العربي. أشرت بإيجاز إلى تأزّم في الفهم متأتٍّ عن تضافر النفور والصدمة من جهة، وقصور الأجهزة المفهوميّة للعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة من جهة أخرى.

ما أودّ الانتقال إليه والتركيز عليه على وجه التحديد الآن، هو شأن أشرت إليه باختصار وسمّيته الاستكانة إلى القدَر والميل الإيديولوجي إلى نظرة جبريّة حتميّة إلى التاريخ، ترى فيه مسارات لجماعات قائمة على أطباع وسجايا قارّة. يطلق على هذه الوحدة الإثنولوجيّة في العالم الدارويني ـ الاجتماعي الحاضن لهذا المفهوم وأخواته تسمية «المجتمع الإسلامي». وأنّ هذا الأمر لهو شأن أصبح مألوفاً في التعليقات والتحليلات المرصّعة بالأفكار المسبقة والقوالب الجامدة حول الإسلام والعرب والأصوليّة والتطرّف مع التبجّح بالحياد والموضوعيّة، وهو الأمر المفضي ـ نتيجة التكرار ـ إلى ترسيخ العديد من اليقينيّات الكاذبة حول تلك القضايا. وإنني أرى أنّ تأزّم النظر والتفكّر في حاضر ومستقبل العلاقة بين المجتمع والسلطة والدين، يشكّل أحد العوائق المركزيّة أمام نشوء وتطوّر وانتشار لغة جديدة للتعامل مع وقائع جديدة، وهو يكمن في الركون الكسول والمترهّل إلى النظرة المستسهلة والعجول التي ترى حاضر العرب وفي التاريخ البشريّ على نحو أعمّ أسيراً للعبة قوّة خارقة هي القدر الإثنولوجي للمسلمين ـ وفي عين السياق المفهومي والتصوّري، القدر الإثنولوجي الذي يعَرَّف طائفياً.

إنّ هذه نظرة يعضدها نظام عالميّ وبنية تحتيّة للانتشار على امتداد العالم، أي ما يعرف بنظريّة الاستثناء الإسلامي التي تفيد إعفاء المسلمين في الشروط التي تحكم التاريخ والفعل الاجتماعي والجنس البشري على العموم، واستثناءهم في سلّم الرقيّ، فإن صير إلى الإقرار ـ على العكس من ذلك ـ بأنّ المجتمعات قابلة للتحوّل، وأنّ التحوّل سنّة التاريخ وفحواه ومعناه، نجدهم يذهبون إلى أنّ هذا لا ينسحب على من يحلو لأهل وأصحاب هذه النظرة، وهم قد أضحوا أكثريّة مهيمنة ثقافياً بل وأكاديميّاً، على تسميتهم بالمسلمين ووسمهم بسمة الإسلام ودمغهم بإشارته. إنّ العلاقة الفارقة لهذه الدمغة إنّما هي الذهاب إلى أنّ مستقبل هؤلاء لا يمكن أن يكون إلّا استعادتهم لماضيهم، وبقاءهم أسرى هذا الماضي، وأنّ قدرهم بالتالي ما هو إلّا النظم الإسلامية، هذا بعد أن تبيّن زيف تاريخهم الحديث وانكشاف المكبوت التاريخيّ الإثنولوجيّ و ظهوره إلى العيان بعد قرن ونصف القرن من مخادعة الذات، وفي وقت آنَ فيه أوان إعادة الاندماج في الحضارة الإسلامية متمايزةً عن الحضارة الغربية تمايز التباين. ونجد في الكلام حول الطائفية خطاباً مضارعاً لهذا.

تلك أفكارٌ مملّة وساذجة، إلّا أنها في هذا التكرار وعلى تلك البساطة والسذاجة، تحمل كل السمات التي

تهيّئها لتصدر مجلات شعبوية عامية كسولة، ولتصبح كليشيهات تستمدّ، كما سنرى، دعماً من السياسات الثقافيّة المحافظة عربيّاً، والنظام الثقافي المعولم والمتضمّن في الهيئات الدولية والمنظّمات غير الحكومية القائمة على مديح الخصوصية والغزارة الحضارية والعفاف الثقافي، والحركات السياسيّة الإسلامية بعبارة أخرى. يترتب على القول باستمرار حضارة إسلامية ــ وهي في الواقع ذكرى كُتبيّة لا وجود فعلياً لها، كالحضارة اليونانيّة أو البابليّة أو الرومانيّة: هذه ذاكرة كتبيّة توطنة لدينا في الوهم والتمنّي في التباعد عن الواقع المتعيّن وفي تباعد قد يقارب أفق الهلوسة، ــ يترتب على هذه النظرة إلى الحضارة الإسلاميّة استنتاجٌ سياسيّ، هو استنتاج ليس ضرورياً بحدّ ذاته ضرورة منطقيّة. ولكن يُستنتج بقدرة سياسيّة، وهو أنّ النظام السياسي القائم على قيادة أو استبداد حزب إسلاميّ هو الصيغة المثلى والطبيعية لدولة عربية ما. يسري عين التصور على برمجة أنظمة ما محاصصة طائفية. وهذا تصوّر سائر وفاعل في دوائر المفاوضات العلنية والسرية وفي دوائر صنع القرار العالمية.

إذا كان العرب أسرى الماضي، فإن الاستعادة السياسيـــــــة والاجتماعية لهذا الماضي المتخيل إنما هي الدولـــــــــة الإسلاميـــــــــــة حسب الإمكانيات المختلفة لتصورها.

ذلك أنّه إذا كان العرب أسرى الماضي، فإنّ الاستعادة السياسيّة والاجتماعية لهذا الماضي المتخيّل إنما هي الدولة الإسلامية حسب الإمكانيّات المختلفة لتصوّرها، ذلك أنّ المسلم بالولادة مفطور على الهوى الإسلامي في السياسة، وإلّا شذّ، أو استلب أو تغرّب. من هنا استسهال القول بأنّ لداعش في بادية العراق وسورية بيئة حاضنة وكأنّ ذلك من تحصيل الحاصل ومما يستفاد بداهة: الصحّ الذهاب إلى أنّ ما تبقّى من الأهل والموارد في دولة داعش يشكّل بيئات غير ممانعة، وبيئات غير ممانعة وانتهازية ومتواطئة في أحسن الأحوال، ومشاركة بدرجات متفاوتة في استغلال الموارد المحليّة من نفط وآثار وأتاوات، فضلاً عن كون داعش كالعصابات الأخرى، العسكريّة ــ الاقتصادية ــ رب عمل كبير، منظمة فاعلة في بيئة وجهاز دفاع إيديولوجيّ في مواجهة مفردات الكثير منها أليف. ومن هنا أيضاً انتشار تصوّر مبهم التفصيل ولكنّه أكيد الأثر حول اقتران الديمقراطية بالإسلام ضرورة في مجتمعاتنا، والاعتقاد بأنّ الكلام حول الشعوب العربيّة هو في الوجه الأساسي من وجوهه كلام حول الإسلام.

عندي أنّ هذه المقالات ومقالات كثيرة من أخواتها والمتعلّقات بها ليست فقط مقالات انطباعيّة وسطحيّة، ولا هي فقط مقالات كانت سعة انتشارها واعتبارها على أنها من بديهيّات الحس المشترك تطوّراً جديداً طارئاً على الساحة العربية منذ ما لا يزيد على ربع قرن. إنّها ليست تقريرات تتناول حقائق المجتمع بموضوعيّة. إنّها بالأحرى نتيجة تحوّلات طرأت على علاقة المجتمع والسلطة والدين بفعل ديناميّات اجتماعية وسياسيّة وثقافيّة كانت وما زالت نتيجة نظام سيطرة على الحقيقة جديد ــ وأذكر بأنّ الحقيقة الاجتماعية والسياسيّة هي لمن كانت له أو آلت إليه سلطة القول وسلطة السيطرة على سبل ومجالات انتشار وتداول الخطاب في المجال العام ــ وأعني بالتحديد وسائل الإعلام والبُنى التحتيّة للخطاب النكوصي والظلامي وتواطؤ خطابات الدول العربيّة مع خطابات الجهات السياسيّة الدينيّة. ذلك ما يجعل الكلام حول الماضي القريب يكتسي حلّة اليوم وصورته.

الأسلمة وإعادة صياغة الدين

معنى ذلك هو أنّ مناط الكلام، إن ابتغيت الموضوعيّة والدقّة، هو الأسلمة بصيغة مستجدّة وليس الإسلام. وإن كان لنا رسم وتوصيف تصوّرات دقيقة ومقنعة لعلاقة الدين بالسلطة والمجتمع في العالم العربي في القرن الواحد والعشرين، يتعيّن علينا إعادة الموضوع إلى سويّته، والابتداء بالأرض بدلاً من الهبوط من السماء، والانطلاق من حقائق التحوّل بدلاً من وهْم الثبات. وإن كان لنا الاستقرار على هذا المنهج في التناول، فسيتبدّى لنا حتماً أنّ الرأي السائد والذاهب إلى أنّ العالم العربيّ شهد في العقود الأخيرة «عودة» إلى الإسلام، وإفصاحاً عن المكبوت التاريخيّ مع عبارات رنّانة أخرى، لهو مقالة واهية، لا تؤدّي وظيفة معرفيّة بقدر ما تؤدّي وظيفة إيديولوجيّة وسياسيّة في نهاية المطاف. تنطبق الاعتبارات عينها على اللغو الذي ما زال مستمراً حتى بعد حكم المرشد في مصر حول «الإسلام والديمقراطية »، وهو كلام وكأنّه نظير لما عبّر عنه كارل ماركس بـ «اللوغارثم الأصفر»: المقايسة بين

عنصرين لا تجوز المقايسة بينهما. لا يجوز المقايسة إلّا لمن تواطأ على الافتراض بأنّ «الإسلام» كيان ثابت عصيّ على التاريخ واضح المعالم دون لبس، وأنّه الممكن بالتالي أن تتمّ مقايسته مع كل شيء، على افتراض أنّه نظام كلّيّ شموليّ أو توتاليتاريّ في جوهره، وهذا بالطبع أمر مغاير لطبائع الأحوال في العمران لا يستقيم إن تناولناه بالنظر السليم. فضلاً عن ذلك، فإنّ ما حصل ليس عودة إلى الدين بعد غياب، فليس ثمّة غياب الدين لا في مجتمعاتنا ولا في غيرها. الواقع أنّ الجديد هو إعادة صياغة الدين ـ أي تفكيك الصلة بينه وبين بعض المظاهر الاجتماعيّة، وإعادة صياغته وكأنه نصابٌ مغاير للمجتمع ومتمايز عنه، على نحو يسهّل اعتباره على أنه الحكم في أمور المجتمع والسياسة وسلوك الأفراد، وبذلك يُجْعَل ـ وهو جعِل، وهذا لبّ كل تديّن أصولي سلفيّ مسلماً كان أم مسيحياً أم يهودياً أم بوذياً ـ نموذجاً ليس فقط للاقتداء، وللاستخدام في تقويم المجتمع، بل يصبح بديلاً عن المجتمع ومحارباً له.

أعود وأكرّر حتى يتمّ الربط بين جملة من العناصر النبي طرحت في ما سبق: أنّ التلهّف على الأصول والجذور، والقول بالحتميّة الثقافيّة القائمة على افتراض استمرار لكيان تاريخيّ متجانس غير منقطع اسمه الإسلام، وبأنّ المجتمعات العربيّة يمكن النظر إليها جمعاً ومنعاً بمنظار الدين، وأنّ العفّة الثقافيّة في نهاية المطاف عفة دينيّة، وأنّ طبائع الشعوب العربية القارّة يحويها الإسلام، وأنّ الإسلام الذي نشهد اليوم مكبوت جرى الكشف عنه، وأنّ الأحزاب الإسلاميّة خير ممثّل للشعب: كل هذا من باب العزوف عن التناول العينيّ للديناميّات والممارسات الاجتماعيّة.

لكنّ القضية معرفيّة فحسب، قضية مفاهيم قاصرة أو دوغمائيّة، أو قضية توكيد قائم على الانطباعيّة بدلاً من التقصّي والتفكّر. يقوم هذا الخطاب على اعتماد نظرة عضوانيّة في التاريخ، أي نظرة ترى أنّ الجماعات البشريّة مبرمجة ثقافياً وحضارياً كما أنّ الفصائل الحيوانيّة مبرمجة غريزياً، وتستخدم مجازات بيولوجية في مجال التاريخ كالطهارة والعدوى والاعتلال والعافية والتمدّد السرطانيّ والتلوث وغير تلك من المستلزمات المفهومية للعقيدة الرومانسية العضوانية في التاريخ. ليست غريبة هذه النظرة في التاريخ الحديث لدينا ولدى غيرنا، فهي قد طبعت الاتجاهات القوميّة، خصوصاً المحافظة منها، في أوروبا حيث تمّت صياغتها على أكمل وجه في الفكر السياسيّ الرومانتيكي الألماني، وهي نظرة كانت لها الصدارة حتى نهاية الحرب العالمية الثانية حين حاولت الدول الأوروبية جاهدة التخلّص من تركتها الإيديولوجية التي تمثّلت في أكثر أشكالها حدّة في الأحزاب القوميّة ـ الاجتماعية في ألمانيا وغيرها، والفاشيّة والكتائبيّة في إيطاليا وإسبانيا. أما لدينا، فقد اقترنت هذه القوالب الإيديولوجية بقوميّة حزب البعث لدى اتجاهات كانت غالبة فيه في فترات معيّنة، وهي ـ أي القوالب ـ قد تقوّت عندما اقترنت بالإسلام السياسي الإخواني أوّلاً، والمتمثّل في «حماس» وغيرها، كما نراها ذات حضور وفاعلية أساسيّة في الإسلام السياسي الإيرانيّ وفي ملحقاته العربية كحزب الله اللبناني. كما تمثّلت لدينا أيضاً في أحزاب قوميّة محليّة، كمصر الفتاة والحزب السوري القومي الاجتماعي، وبعض تيارات حركة القوميين العرب.

في جميع الأحوال، يجري تخيّل تاريخ مستمرّ رغم توقّفه عند لحظة معيّنة سابقة للانحطاط سمته سمة عصر ذهبيّ ـ البادية العربية الجاهلية عند زكي الأرسوزي، الإسلام الأول أو الفترة المحمّديّة والخلافة الراشدة عند الإخوان المسلمين، أو داعش أو الإسلام المحمّدي العلويّ الحسيني الإماميّ لدى أحزاب الله ـ عصر ذهبي ينبغي أن تكون استعادته برنامجاً اجتماعيّاً وسياسيّاً وقانونيّاً وحياتيّاً شاملاً. والملاحظ في العقود الأخيرة التي رأت تسمى عقيدة عالمية، في ارتباط مع صيغة سياسيّة للعالم العربي ـ أو مشرقه على الأقلّ ـ لا ترى فيه إلّا فسيفساء من الجماعات والطوائف والأديان والإثنيات والعشائر، الملاحظ أنّ هذه العقيدة في التاريخ قد جرى سحبها على الجماعات الأهليّة كافّة كما ذكرت سابقاً، في برنامج سياسيّ واجتماعيّ، عماده ومنطلقه الاحتلال الأميركي للعراق، يروم تحويل واقع اجتماعيّ قديم هو تعدّد الأديان والطوائف والجماعات الأهلية لبُنى القرابة والجوار والاستزلام الزبائنيّة، إلى وضع يتمّ فيه استحالة هذه الجماعات إلى أحزاب سياسيّة في العالم دارويني ـ اجتماعيّ بنيته الرئيسيّة السلم الأهلي البارد أو الحروب الأهليّة المستعرة. يضاف إلى هذه التطوّرات التقنيّة المعلوماتيّة إلى درجة نرى فيها نشوء جماعات أهليّة افتراضيّة تستثني ضوابط المكان من صلاتها، جماعات أهليّة ـ سياسيّة ربما كان داعش النموذج الأصفى لنشوئه

وتحويله علاقات اللامكان إلى مكان معيّن يكثّف، وكأنّه عدسة، جملة الأوضاع والبواعث غير المرتبطة بعضها ببعض، ويخلق منها جماعة جديدة.

اسئلة، اسئلة، اسئلة

ما الذي جعل هذا النموذج الإيديولوجي في التصوّر نموذجاً غالباً بل مهيمناً؟ ما الذي أتاح انتقال برنامج سياسيّ إرادويّ عماده تضافُر الإسلام السياسي والسياسات الغربية في المنطقة على امتداد عقود طويلة إلى محطّة أصبح فيها ليس متحققّاً جزئيّاً هنا وهناك، بل إلى اكتساب طابع البداهة التصوّرية والمعرفيّة لدى قطاعات واسعة في العوام والخواص معا؟ ما الذي بعث على هذه الاستكانة للتخلّف والنكوص ونقله من مصاف المشكلة إلى مصاف الطبيعة والخلاص، مداواة للداء بالداء؟ ما الذي أدّى إلى تهميش قضايا الرقيّ والتقدّم وإيداعها ــ في أحسن الأحوال ــ في مقامات المعالجة التقنيّة ومعدّلات النموّ الاقتصاديّ وغير ذلك من المؤشرات النيوليبراليّة؟ ما الذي همّش اعتبار التاريخ والديناميّات الاجتماعيّة لمصلحة خطابات هي إمّا عضوانيّة المآل، وإمّا رخوة المفاهيم، جانحة للخطابيّة التوفيقيّة العاجزة عن التوصّل إلى اليقين المعرفيّ المنضبط؟ ما الذي جعل من مفكّر منضبط وعالم كعبد الله العروي على الهامش، ومفكّر دائب الانشغال ضعيف التكوين والثقافة العامة عاميّ الذائقة رخو المفاهيم قليل الدراية بتقنيّات البحث كمحمد عابد الجابري أقرب إلى المركز؟ لماذا تغيب العلمانية ويستعاض عنها بعبارة قليلة المعنى والدلالة والإلزام كـ«المدنيّة»؟ لماذا سيوسيولوجيا القضاء والقدر، ولماذا يبدو للبعض جعل عبارة «متنوّرة» بين علامتي اقتباس أمراً مناسباً أو بديهيّاً، آيلين بالتقدّم والتنوّر إلى موضع الشك واللايقين، وبالمقابل، بالظلام والظلاميّة إلى مقام الطبيعة واليقين؟ ما الباعث على طغيان الاستكانة للفوات، واستقبال الإيديولوجيّة العضوانيّة في التاريخ والمجتمع والسياسة، والتفكير باستخدام القوالب الميتافزيقيّة لهذه الإيديولوجيا: مفهوم الانبثاق أو الفيض، بحيث يفيض المجتمع والإسلام عن بعضهما البعض، وتفيض الدولة ويفيض القانون والدستور على الإسلام والمجتمع المتماهيين في هذه النظرة، بحيث يتطابق المجتمع مع الدولة، ثمّ يوصم من اعترض على هذا بالاستلاب والشواذ وقلّة الفهم؟

لماذا أصبحت الأكثرية بيننا متواطئة مع افتعال قضيّة الشريعة في نظمنا الدستوريّة والقانونيّة، ولماذا أخذَ الكثير منا بفكرة تماهي الدين مع الممارسة الاجتماعيّة، وفكرة سياسيّة وإيديولوجية أساساً تفصح عن تمنّيّ بصيغة التوكيد على مقالة ــ مقالة التطابق بين الدين والمجتمع والشريعة والممارسة الاجتماعيّة ــ منافية لواقع مجتمعاتنا: بديهيّ أنّ درجة العنف التي تضطر الحركات الإسلاميّة والدول الموسومة بالإسلامية ممارستها هي متناسبة مع التنافر الفعلي بين ما يُدَّعى في هذا السياق، والواقع المتعيّن للممارسات المجتمعيّة حتى ولو وجد فيها ثقافات فرعية سلفيّة. إنّ الانتقال من التوكيد على أنّ لداعش بيئات حاضنة ــ وقد سبق أن قلت شيئاً عن هذا الأمر ــ إلى القول بأنّ دواخل المسلمين دواعشيّة بالاستعداد الغريزيّ من هذا الباب أيضاً، ولو كان في لغة داعش ما هو مألوف، وفي الوقت نفسه ما هو بالغ الاغتراب عن التجربة الاجتماعيّة المعيشة ولا تصريف لهذه اللغة إلّا الأمر والنهي دون وعاء المعنى. وما هذه المواقف إلّا من باب الانكباب شبه القهري لدينا، والهلوسي غير الإرادي أحياناً لدى العديد من مثقّفينا، إلى تخيّل ثمّ تقصّي مواضع الاختلال الخلقي فينا. أخيراً لماذا جرى الإقلاع عن التساؤل حول أصول التخلّف، وهذا ما شغل الفكر العربي على امتداد قرن ونصف القرن، والانصراف إلى تبشيرنا بحتميّته بل وإلى التغنّي به باسم الأصالة، ولماذا حلّت النرجسيّة الجماعيّة في تعليل ذلك كلّه محلّ الطموح إلى الأفضل والاستكانة محلّ التفكّر؟

قيل الكثير حول انحسار الفكر التقدمي والحركات التقدميّة وشلل المشاريع القوميّة العربية، ويقال الكثير مما لا مبرّر كبيراً له حول فشل التحديث والعلمنة، وذلك في سياق كلام إطلاقيّ يرى في التأزّم وعدم الاكتمال وعدم التمام غياباً صرفاً، وفي تعقّد الديناميّات الاجتماعيّة محالاً، وفي ازدياد معدّلات التديّن بل وممارسة الدين استعراضاً و تبجّحاً و تحوّل التديّن عند الكثيرين إلى ما هو بمثابة الوسواس القهريّ عبارة عن شأن طبيعي في المجتمع النابذ للعلمانيّة بالسليقة وبحكم إسار التاريخ القاهر. أمّا الواقع فهو مباين لما يُدَّعى: ذلك أنّنا لسنا بصدد جوهر مفصح عن نفسه للعيان بقدرة قادر أو بانحسار القمع المتأتّيً عن نخب متغرّبة، ولسنا بصدد استعادة الإسلام أو عودته، إنّما قد يذكر بعضكم أنّنا ما سمعنا بهذا الأمر إلّا مع ابتداء الحملة الواسعة على العلمانية/الماسونية/الشيوعية في فترة الحرب الباردة.



مقاتل في تنظيم الدولة الإسلامية (داعش)

أسلمة من نمط جديد

إنّنا بصدد أسلمة تستدخل على مجتمعاتنا وعقولنا ضرباً من الإسلام ما كان مألوفاً، إسلام سلفيّ ـ على سعة هذا التيار واتجاهاته ومآلاته المختلفة ـ ذي طابع وهّابيّ عقيدياً واجتماعياً، تضافر على استدخاله الإسلام السياسيّ بمختلف تياراته، والبنية التحتيّة العالميّة التربويّة والإعلاميّة للإسلام السلفيّ، وأغلب الدول العربية التي ارتأت في العقود الأخيرة التمظهر بمظهر الورع والتقوى وتنشيط ورعاية المؤسسات الدينيّة الأهلية، بدءاً من التقوى النابية لأنور السادات. وفي الوقت ذاته تهتّكت فيها البنى التربوية وانحسرت فيها الوظائف الثقافيّة والتمدينيّة للدولة في ظل الضغوط النيولبرالية، وما استتبع ذلك من خصخصة لمجال الثقافة في سياق عالميّ يطلب ذلك وينتصر للفاعلين الثقافيّين المحليّين والتقليديّين وفي كلّ الأحوال المتمايزين عن الدولة.

إننا بصدد أسلمة تستدخل على مجتمعاتنا وعقولنا ضربا من الإسلام ما كان مألوفا. إسلام سلفي ذي طابع وهابي عقيديا واجتماعيا. تضافر على استدخاله الإسلام السياسي.

أمّا المسار الحالي الذي تمّت الإشارة إليه للتوّ، فهو يتمثّل في التحوّل الذي شهدناه يطرأ على الحركات السياسيّة والاجتماعيّة الإسلاميّة في السنوات الأربع الأخيرة. تتمثّل هذه في اتساع مجال وجاذبيّة الإسلام الراديكالي بشكلَيه الحركي الجهادي الأكثر توحّشاً والورعي الاجتماعي الأكثر تزمّتاً وتطلّباً من جهة، وفي الانحسار النسبي لمقدرة الفعل والتنظيم المتاحة للأحزاب الأصوليّة التقليديّة كجماعة الإخوان المسلمين، ولو بقيت هذه فاعلة في دول دخلت فيها في صلة مع الدولة تحت شروط الدولة (المغرب تحديداً والواردة سابقاً).

نشهد إذاً وضعاً استقرّت فيه الأفكار والتصوّرات والكثير من السلوكيّات التابعة للإخوان المسلمين في فترتهم الأخيرة، والمتقاطعة مع الفكر الاجتماعي السلفي الوهابي إلى حدّ كبير والورع السلفي أيضاً، لدى قطاعات واسعة من الشعوب العربية إلى درجة

أصبحت فيها بمثابة الثقافة الاجتماعيّة والعقليّة ــ المعرفيّة العامة ــ أو لنقل إنّها بمثابة الحسّ المشترك العامّي لعلاقة الدين بالمجتمع، وعلاقة الدين بالسلطة إلى حدّ كبير أيضاً. ونشهد بموازاة ذلك وضعاً انحسرت فيه إمكانات العمل السياسي بهذا الموجب، ولصالح قوى جهادية أو مليشياوية طائفية داعشية أو قاعدية التوجه أو خمينيّة. في هذا الوضع تبدو السلطات السياسيّة الرسميّة وكأنّها منقطعة إلى حدّ كبير ــ في الوضع الذي تتفاوت حقائقه ويتفاوت وقعه واتساعه بين بلد عربي وآخر ــ تتّخذ فيه السلطة ويتّخذ فيه الدين والمجتمع مسارات متمايزة بل ومتناقرة في أحايين كثيرة. وتبدو السلطات السياسيّة الرسمية وكأنّها منقطعة عن محاولات إعادة التَبَنْيُن والهيكلية سياسيّاً واجتماعيّاً في محاولة تحقيق تطابق ــ هو متخيَّل إذ هو ممتنع سوسيولوجياً وسياسياً ــ بين هذه العناصر جميعاً على صورة تطابق عضوانيّ بين الدين والمجتمع والسلطة، أكان ذلك في كنف داعش أم في مناطق سيطرة جبهة النصرة أم جيش الإسلام أم في مناطق سيطرة المليشيات الشيعية في العراق ولبنان، مع محاولات ما تمَّ لها النجاح في اليمن والبحرين.

كانت العلمانية عملية تحول موضوعية استعاضت عن الكتاتيب بالمدارس وعن دور الحديث بالجامعات وعن بيعة السلطان بالانتخاب أو الانقلاب. وعن قضاة الشرع بالقضاة المدنيين (حتى في مجال الأحوال الشخصية) وعن الشريعة بالقوانين المدنية. وعن جبل قاف بالجغرافيا.

أشرت إلى ازدياد التديّن الاستعراضي لكثير من الدول العربية بل والكثير من الأفراد أيضاً. تمّ ذلك في مواجهة قوى يسارية وتقدميّة على العموم (في عهود السادات، الأسد، إلخ.) وكان في البداية أحد أطوار صراع فكري وإيديولوجي مديد على المستقبل. ومعلوم أنّ خطاب النرجسية والفرادة التاريخيّين غير منفصل عن مناهضة التقدّم فكراً وممارسة، في جميع محطات بروزه: في أوروبا حوالي العام ١٧٨٩، بعد ١٨٤٨، وبعد العام ١٨٧١ في أوروبا ولدينا أيضاً (عند الأفغاني وعبده) بعد ١٩١٧ ــ ١٩٢٠ وهي فترة بوادر الفاشيّة العالميّة ونشوء جمعيّة الإخوان المسلمين ومصر الفتاة ونظائرها في الهند وخلافها، ثمّ فترة ما بعد الحداثة المقترنة بنهاية الحرب الباردة والكتلة الاشتراكيّة والانقضاض على أفكار التنوير والحداثة والازدراء بها شرقاً وغرباً.

تحوّلات الحداثة والعلمنة

وفي هذا الاتصال تكمن أسلمة مجتمعاتنا، فإنّ هذا كان ولا يزال ديناميّة سياسيّة واجتماعية وثقافية ما كانت ممكنة لولا العلمنة التي سادت في مساراتها مجتمعاتنا بوتائر مختلفة وبسعة اجتماعية متفاوتة بين المناطق والفئات الاجتماعيّة، بيد أنّها كانت السمة الغالبة على الديناميّات الاجتماعيّة، رغم كل الخطابات السجاليّة ما بعد الحديثة أو الإسلامية التي لا ترى في تاريخنا الحديث إلّا سراباً.

أمّا الواقع، فهو يشي بأنّ العلمنة كانت أوّلاً ــ كالحداثة ــ عملية تحوّل اجتماعي موضوعية، وما كانت بالضرورة مقصودة بذاتها أو مستخدمة كمشروع إيديولوجي للهندسة الاجتماعية كما في فرنسا أو تركيا أو الدول الاشتراكية. كانت العلمانية عملية تحوّل موضوعية استعاضت عن الكتاتيب بالمدارس وعن دور الحديث بالجامعات وعن بيعة السلطان بالانتخاب أو الانقلاب. وعن قضاة الشرع بالقضاة المدنيين (حتى في مجال الأحوال الشخصية) وعن الشريعة بالقوانين المدنية، وعن جبل قاف بالجغرافيا، إلى آخر ذلك مما حصل كونيّاً. ترتّب على هذا تحوّل بالغ الأهمية في تنشئة المثقفين وتكوينهم وتوصيفهم: انتقال من رجال الدين والفقهاء، إلى القضاة والأساتذة والمحامين والمعلمين. كان هذا انتقالاً من وضع امتزجت فيه المفاهيم والمعايير الدينيّة، وسلك رجال الدين، مع نسيج الحياتين اليوميّة والعامة، إلى وضع تهمّش ثم تمايز فيه الدين فكراً وممارسة وسلوكاً عن مجاري الحياة الرئيسية. أي أن الدين ورجال الدين أخضعاها لعمليّة تهميش موضوعيّة.

إنّ هذا هو ما سمح للدين بأن يعرّف نفسه، أو بالأحرى أن يعيد تعريف نفسه فكراً وممارسة وقيَماً وسلوكاً، على أنّه وحدة متمايزة وظيفيّاً، وأن يغدو كياناً مستقلّا بذاته متمايزاً عن ديناميّات المجتمع والسلطة، مع إصراره على أنّه يمثّل حقيقتها المطموسة والمكبوتة. وكان أن سمح هذا الوضع للدين بأن يعيد تعريف نفسه على أنه برنامج اجتماعي وسياسي (دعونا لا ننسى أنّه لم تكن في التراث الديني الإسلامي سوابق لاستخدام

القرآن مصدراً أساسياً يكاد يكون وحيداً لصياغة العقيدة السياسية، كما فعل سيّد قطب وكما فعل قبله بقرون عدّة بوسويه Bossuet في فرنسا في بناء عقيدة سياسيّة على الأناجيل). وقد أتاح هذا للدين أن يميّز نفسه على أنّه فاعل مستقلّ ابتدأ مع بدايات السلفيّة بالعمل على إصلاح فساد الإسلام المعاش، حتى الطور الذي نعاصره اليوم حين انتقل من محاولة الإصلاح إلى وصم المجتمع المحيط بالجاهلية وبالكفر والاحتياج إلى التقويم والضبط التأمين، ومن ذلك رعاية التديّن المتبجح، وعلامته الانتقال من الاحتشام في اللباس النسائي التقليدي إلى ما يدعى بالحجاب الشرعي أو بالامتناع عن المصافحة بين الجنسين ممّا يشي بنمط من التديّن يفصح عن الابتعاد عن التأنّس وعن حسن الأدب.

ولقد كان هذا انتقالاً للدين من الهامش إلى المركز. الدين على الصورة التي تمّ توصيفها قد أضحى ظاهرة هامشيّة في المجتمع، دون أن يعني ذلك علمنة تامّة للفرد المؤمن المستمرّ على إسلامه التقليديّ غير الإيديولوجي والذي نادراً ما كان متزمتاً أو معتدياً على جاره المخالف له. والذي نجح إلى حد كبير في حماية إيمانه من العلمانيّة الموضوعية وحماية حياته المعلمنة من الدين. أضحى الدين بعبارة أخرى ثقافة فرعيّة متمايزة عن ثقافة الدولة والمثقّفين في انتقاله من مداخلة المجتمع دون علامة فارقة إلى تمايزه عنه، ولو احتوت هذه على إحالات رمزيّة دينيّة لم تكن غالية على أي اتجاه من الاتجاهات، وكانت موضعيّة ومجهولة لهذه المناسبة أو تلك، مثل الخطب في مناسبة المولد النبوي ــ لدى ميشيل عفلق وقسطنطين زريق مثلاً.

بدأ الدين وأجهزته السلوكيّة والعقليّة والتنظيميّة بالانتقال من الهوامش إلى المركز في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي بمعيّة الحرب الباردة وكمكوّن ثقافيّ في تلك الحرب في مواجهة البعث والناصرية والشيوعيّة وبرعاية الولايات المتحدة والمملكة العربية السعودية. وتنامت هذه الهجمة بعد حرب **١٩٦٧** في قران بين استمرار الخطاب ضدّ العلمانيّة التي قرنت بالشيوعيّة والماسونيّة والصهيونيّة، وتشجيع الحركات الأصوليّة (الإخوان في الأردن والسعودية وغيرها، وفي مصر بعد سنة **١٩٧٣**)، وتمدّد الجهاز الإعلامي والتربوي والدعوي والسلفي عالمياً ــ يضاف إلى هذا الأجهزة بعد ذلك التي رعتها ليبيا وإيران وغيرها بعد **١٩٧٩**. وتنامت هذه الديناميّة مع نهاية الحرب الباردة وبروز خطاب ساذج، طلسميّ الطابع، حول الديمقراطيّة استنفد الكثير من الطاقة الفكريّة التي كانت متّجهة نحو تطوير أفكار التقدّم، ممّا شكّل محطّة أساسيّة في استسلام الأنتلجنسيا العربية، كاستسلام الكثير من الدول العربية، إلى تيارات النكوص، استسلام مفهوميّ تكلّمنا عنه، واستسلام سياسيّ تال لهزيمة **١٩٦٧** ونهاية الحرب الباردة.

وبذلك فقد شكّل الكثير من المثقفين العرب وفي أسماء وتيارات غالبة رديفاً من روائف السياسات الإسلامية وأسلمة المجتمع في تواطؤ موضوعيّ مع السلفية وتحت مسمّيات كثيرة، ولعلّ أهمّها العزوف عن استخدام عبارة «العلمانية» وجلاً وتقية وفي أحايين كثيرة كضرب من الفهلوة السياسيّة وطموحاً الى الديماغوجية التي تفترض في الشعوب العربية جوهراً إسلاميّاً تعمل على مجاراته وتطمح إلى قيادته من الخلف، على اعتبار أنها مماشية للقدر. هذا موقف شعبوي بامتياز، إذ إن الشعوبيّة بمعناها التاريخي الفعلي هي تصوّرُ مثقفين للشعب على صورة معيّنة وبخصائص وسجايا أبدية معيّنة وتصوير الذات على صورة قائد هذا الشعب إلى تحقيق هويته وذاته وقدره مع نبذ للديناميّات الواقعيّة والعينيّة والفعلية للمجتمع وللتاريخ معاً. في هذا الانجراف نحو الخطاب الشعبوي ومستلزماته الإيديولوجية والمفهوميّة، وعلى رأسها مفهوم أعوج للتمثيل السياسي قائم على الافتراض ضرورة المطابقة بين المجتمع / الإسلام وبين السلطة وأشكالها ومقوّماتها وفي توكيد سياسة الهوية، انصراف عن النظر في أمر التقدّم إلى هاجس النرجسيّة التاريخيّة وكأنه وسواس قهري. وما من شأن ذلك إلّا الإمعان في المساهمة في النكوص الثقافي والعقليّ والقيَمي الذي نعيش، والذي يساهم مساهمة أساسيّة في رعاية الأصوليّة الجهادية: ذلك أنّ هذا الشكل من أشكال السلفيّة هو الشاغل الآنيّ بعد ضمور الحضور السياسي للقوى الإخوانية، وامتناع هذا وذاك أيضاً على أيّة محاولة جدّية للإصلاح الديني الإسلامي. والحال أن الإصلاح الإسلامي يبدو أنه استنفد قواه وَلاّ في العقود الأخيرة، وما له أن يستعيدها إلّا إذا التزم بقيادة وإرشاد هذا النظام الدولاني أو ذاك، وإذا التزم هذا النظام، في المغرب أو في مصر مثلاً، بأداء الدعم السياسي واللوجستي الحاسم لهذا الاتجاه الإصلاحي، دون مواربة، وعلى الأرجح بالتعاون مع قوى إسلامية إصلاحية أوروبيّة وعالميّة، غير عربيّة.

الإسلام السياسي والثورات العربية

سلامة كيلة

كاتب فلسطيني.

ممّا لا شك فيه أنّ الثورات العربية بدت وكأنها من فعل الإسلاميين، خصوصاً جماعة الإخوان المسلمين. إذ أفضت الانتخابات التي جرت بعد الثورات في كل من تونس ومصر، وحتى المغرب، إلى سيطرة هؤلاء. هذا الأمر هو الذي أطلق التصوّر أنها كانت الفاعل الأساس في الثورات. لكنّ في ذلك قفزاً عن الحقيقة، وميلاً لتفسير السابق باللاحق، وبالتالي إعطاء الإسلاميين أدواراً لم تكن لهم. لهذا لا بدّ من إعادة بناء الصورة لكي يتوضّح وضعهم، وتظهر أدوارهم.

الإسلاميون قبل الثورات

كانت هيمنة الإسلاميين (أي الإسلام السياسي) على «المسرح» قائمة قبل الثورات، وكانت جماعة الإخوان المسلمين هي قوة المعارضة الرئيسية، وأقيمت معها تحالفات من قبل أطراف متعدّدة، خصوصاً من قبل اليسار (اليسار الذي بات يدافع عن النظام القديم خوفاً من الإسلاميين). ويعود ذلك لأسباب عدّة، منها «مناكفة» بعض النظم لها، وخصوصاً في مصر، حيث اختلط أمر التنافس الاقتصادي بين فئات رأسمالية والخطاب الأميركي الذي لمّح إلى ضرورة إشراك الإسلاميين في السلطة. لكن الأمر ظهر قبل ذلك في تونس، واتخذ شكلاً مختلفاً في الأردن. بمعنى أن ذلك كان يُظهر الإسلاميين كقوة معارضة للنظم، في وضع كان يتزايد الميل لرفضها. جعل ذلك الأحزاب المعارضة الأخرى تلتف حول هؤلاء، وتتشكل جبهات في بعض البلدان معهم (تونس والأردن)، أو التنسيق القوي معهم (حركة كفاية في مصر).

هذا أولاً، وثانياً كان لدور حماس أثر على إظهار الإسلاميين كقوة «تحرر الوطني»، خصوصاً أنهم نشطوا «من أجل فلسطين»، وأعلوا من دور حماس. وثالثاً صبّ الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ في مصلحتهم، حيث ظهر أنهم قوة «معادية لأميركا» رغم أن من قام بذلك هو تنظيم القاعدة.

هكذا بات لهم رمزية كبيرة، سواء كـ«قوة ديمقراطية»، خصوصاً أنهم لهجوا بـ«خطاب ديمقراطي»، وصل إلى قبول «الدولة المدنية»، وإن كان كل ذلك ظاهرياً، لأن صراعهم مع النظم كان في الواقع صراع النظم معهم دون أن تهدف إلى ذلك، وظلت تميل إلى التهدئة، أو لأن «خطابها الديمقراطي» كان براغماتياً لأنها تلتزم بالشريعة التي تبدأ بأنْ «لا اجتهاد بما فيه نص». ومن ثم سواء كـ«قوة معادية للامبريالية والاحتلال»، رغم أنها ظلت على تواصل مع الإدارة الأميركية، ويمكن أن نضع «نضالها» من أجل فلسطين بين قوسين.

بالتالي لقد باتت تمتلك رمزية محلية و«هيبة» وطنية، وتلفّ حولها قوى متعددة، من اليسار الذي تهافت لـ«تقديم الولاء والطاعة» إلى القوميين الذين كادوا أن ينخرطوا فيها، إلى فئات مجتمعية أرادت التغيير نتيجة وضعها الصعب، أو نتيجة همها الوطني، أو أوهامها كذلك. لقد كاد القوميون أن يتوحدوا مع الإسلاميين، والتحق قطاع كبير من اليسار بالركب قابلاً بالخضوع لقيادة أصولية تحت أوهام «معاداة الإمبريالية»، أو «الحلم الديمقراطي». لكن كل ذلك هو الذي جعل الإسلاميين قوة مهيمنة في إطار القوى المعارضة للنظم وللهيمنة الأميركية.

لهذا كانت جماعة الإخوان المسلمين هي القوة الأساسية في المعارضة في مصر، رغم أنها كانت جماعة محظورة، ورغم ما ظهر من توافقات كانت تقوم بها مع النظام (انتخابات سنة ٢٠٠٥ مثلاً). وكانت في محور نشاط المعارضة خلال العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، تلفّ حولها القوى القومية واليسار، وتكون في كل حراك

سياسي، سواء تعلق الأمر بالانتفاضة الفلسطينية أو تعلق بالاحتجاجات السياسية (وليس الاجتماعية) الداخلية. وكانت جزءاً من حركة كفاية ومن كل التجمعات التي تشكلت خلال ذلك. وكان ضغط النظام عليها واضحاً، رغم أنه حاول التوافق معها على دور في البرلمان (نجم عن الضغوط الأميركية)، لكن كان يبدو واضحاً أنّ ميل «رجال الأعمال الجدد» الذين ارتبط دورهم بجمال مبارك، للسيطرة على «السوق» فرض تصعيد الصراع السياسي ضد الإخوان كونهم كجماعة أو كأفراد جزءاً من رأسمالية تجارية تحظى بوجود في السوق. وبهذا، وهم يظهرون كقوة المعارضة الأساسية، كانوا يفاوضون من أجل بقاء وجودهم «في السوق»، وبالتالي لم يعتمدوا خطاباً معادياً للنظام.

في تونس كانوا قد توافقوا مع بن علي حين انقلب على الحبيب بورقيبة، لكنّه عاد فوجه لهم ضربة قوية فرضت خروج قيادتهم وكادراتهم إلى الخارج (أميركا وإنكلترا خصوصاً). وبالتالي فقد مارسوا الصراع مع النظام «من الخارج»، رغم بقاء أعضاء وكادرات من حركة النهضة في تونس. وفي السنوات السابقة للثورة كانوا قد تحالفوا مع أحزاب ديمقراطية ويسارية في جبهة ١٨ تشرين الأول/ أكتوبر (شارك فيها حزب العمال الشيوعي، والحزب الديمقراطي التقدمي وغيرها). وأظهروا مرونة شديدة، حتى في ما يتعلق بالموقف من قضايا حساسة (المرأة والدولة المدنية).

في سورية كانت الجماعة قد عانت من ضربة قاصمة، وبات قادتها وكادراتها وحتى أعضاؤها خارج سورية، بعد الصراع الذي خاضته ضد النظام نهاية سبعينيات القرن العشرين، وقام على أساس طائفي. ولقد تحالفت مع النظام العراقي، واستقرّ جزء من قادتها وأعضائها في العراق، لكن جلّ قادتها وكادرها استقرّ في الأردن، وخصوصاً في إنكلترا. وفي العقد الأول من القرن الحادي والعشرين عقدت تحالفات مع بعض أطراف المعارضة في إعلان دمشق، غير أنها سرعان ما عقدت تحالفاً مع عبدالحليم خدام. لكنها بداية سنة ٢٠٠٩ أصدرت بياناً يقرّ بـ«وطنية» النظام ويطلب الحوار معه، نتج ذلك بعد أن تطورت العلاقة بين النظام السوري وتركيا، وعمل أردوغان على الوساطة. وظل هذا الموقف قائماً إلى أن نشبت الثورة، وربما أسابيع بعد ذلك.

في اليمن كان حزب الإصلاح (الذي هو واجهة الإخوان) مشاركاً في اللقاء المشترك، وفي الانتخابات، وكان يبدو في مراحل أنه أقرب إلى النظام. في العراق شارك الحزب الإسلامي في «العملية السياسية» تحت الاحتلال. وفي فلسطين كانت حماس قد باتت سلطة على قطاع غزة. في السودان الجماعة هي التي تحكم بعنف وتنهب المجتمع، وأفضى حكمها إلى تفككه. وفي الأردن ظلت جبهة العمل الإسلامي تلعب دور المعارضة، متحالفة مع أحزاب «اليسار» والأحزاب القومية.

وفي كل ذلك كانت رمزية الإسلاميين هي التي تجعلهم محطّ اهتمام القوى الأخرى، وقبولهم بقيادتها، وحتى الخضوع لخطابها. وكان مجمل النشاط الذي تقوم به، بتحالفاتها، يتركز على مسألة الديمقراطية، والسعي لجعل النظم تقبل بتحقيق نظام ديمقراطي. كل ذلك بالترافق مع خطاب «معادٍ لأميركا»، وداعم لفلسطين.

في الثورات

إذن، كان الإسلاميون يظهرون كقوة مهيمنة، وهم «مركز الصراع»، سواء ضد النظم أو ضد الإمبريالية، أو ضد الدولة الصهيونية. وبالتالي كان يظهر أن الإسلام السياسي هو المسيطر، وبدعم أطراف اليسار والقوميين. كل هذه القوى التي لم تكن تظنّ أن ثورة آتية، وأن الاحتقان الشعبي قد وصل إلى لحظة الانفجار.

الصورة التي تتكرر الآن تتمثل في أن الإسلاميين هم من قاد الثورات، نتج ذلك من نتائج الانتخابات التي أنجحتهم في تونس ومصر والمغرب، وليبيا إلى حد ما. بمعنى أنّ النتيجة باتت سبباً، وأن التالي فسَّر السابق. فلسوف نلمس أنْ ليس من ربط بين الدور في الثورات ونتائج الانتخابات، ومجمل المسار الذي تلاها. ولا شك في أن «مفاجأة» وصول الإسلاميين إلى السلطة هي التي فرضت تفسير السابق باللاحق، أو أضفت على ما جرى تفسيراً ذاتياً ارتبط بحادثة وصول هؤلاء إلى السلطة. وهنا حدث التناقض بين أطراف الحلف الذي حكم مرحلة العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، الذي قاد إلى أن يتحوّل الصراع من صراع مجتمعي (طبقي) ضد الطبقة المسيطرة (النظام)، إلى صراع «ثقافوي» بين دعاة الدولة المدنية ضد دعاة الدولة الدينية.

لكن، لا بد من متابعة دور الإسلام السياسي في الثورات. في تونس، حيث كانت جبهة ١٨ تشرين الأول/ أكتوبر تنشط من أجل الديمقراطية، أدّت مفاجأة انفجار الثورة إلى أن تعلن حركة النهضة دعمها من قبل قيادات في الخارج، دون أن تدّعي المشاركة فيها، رغم أن بعض كادراتها في تونس من الممكن أنه شارك فيها، وبالتالي



لا تدّعي الحركة أنها شاركت فيها أو قادتها، رغم ما آلت إليه الانتخابات. في مصر رفضت الجماعة المشاركة في اعتصام يوم ٢٥ يناير، وأصدرت بياناً يوم ١٩ كانون الثاني/ يناير يعتبر أن حسني مبارك هو الأب، وطالبته ببعض الإصلاحات، لكنها نأت عن المشاركة في الاعتصام دون أن تسدّ الباب أمام مشاركة عناصر منها. وجاء هذا الموقف الأخير نتيجة ضغط شباب الجماعة للمشاركة، وهو الشباب الذي ترك الجماعة بعد ترحيل حسني مبارك. لكنها شاركت فيها بعد يوم ٢٨ كانون الثاني/ يناير، أي بعد انتصار الشعب. ولقد ذهب قادة منها إلى السجن حينها، لأن النظام حمّلها مسؤولية ما جرى، وهو الأسلوب الذي يعتمد لتشويه الثورة، أو التخويف منها.

لكنّ الجماعة سرعان ما تجاوبت مع دعوة عمر سليمان إلى الحوار، وكانت مطالبته لها بأن تعمل على إنهاء الثورة. ولم يكن ذلك ممكناً نتيجة أنها ليست المتحكم بها، بل الشباب الثوري هو الذي كان يتحكم بمسارها. ولم تستطع السيطرة حتى على شبابها، هذا الشباب الذي رفض اللقاء، وهدّد بالاقتصاص من الذين شاركوا فيه. وربما كان كل ذلك، أي من رفض المشاركة في الاعتصام إلى الحوار مع عمر سليمان، هو ما دفع هذا الشباب إلى مغادرة الجماعة وتشكيل التيار المصري.

الأخطر هنا هو أن الجماعة باتت تمارس كسلطة منذ رحيل حسني مبارك، وأصبحت في صفّ المجلس العسكري ضد كل حراك، وعملت على تشويه الصراع بـ«أسلمته»، وأيّدت كل العنف الذي مارسه الجيش ضد التظاهرات، من محمد محمود إلى ماسبيرو. ودخلت في ألاعيب المجلس العسكري لصياغة المرحلة الانتقالية. ولهذا كانت أجهزة الدولة، من الإعلام إلى البيروقراطية وغيرها، داعمة لسيطرة الجماعة على مجلسي الشعب والشورى. ولقد كان واضحاً منذ البدء أن توافقاً قد تحقق (برعاية أميركية) لتقاسم السلطة، حيث تسيطر الجماعة على مجلسي الشعب والشورى، ويكون الرئيس من حصة المجلس العسكري. ولقد أدّى اغترارها بقوّتها إلى كسر التوافق حين قرّرت أخذ الرئاسة (بدعم أميركي كذلك). وهو الأمر الذي أوجد التفارق بين قيادة الجيش وبينها، وأفضى إلى استغلال قيادة الجيش لثورة جديدة ضدها لكي يسيطر على السلطة.

أمّا في ليبيا فقد شاركت في الثورة، وعملت على الهيمنة على النظام، وحين أتت الانتخابات عكس ما أرادت دفعت إلى تفكيك البلد متحالفة مع «الجهاديين». وفي سورية لم



النهضة .. إرادة شعب

يكن للجماعة دور، حيث إنها ظلّت «خارجية»، مشرّدة بين العراق والأردن والسعودية وإنكلترا. لكنّها، وأمام حقدها على النظام، عملت على أسلمة الثورة عبر التأثير من خلال الإعلام الذي سمحت تحالفاتها بأن تسيطر عليه (قناة الجزيرة بالخصوص)، وعلى تشكيل بديل في الخارج يكون مدخلاً لتدخّل دوليّ كانت تتوهّم أنه ممكن في ضوء التجربة الليبية. فكانت هي المسيطرة على المجلس الوطني السوري، وحاولت السيطرة على الائتلاف الوطني السوري. كما عملت على تشكيل كتائب مسلحة، أو السيطرة على كتائب تشكلت عبر الإغراء المالي. وظلّت تعمل على أن تكون هي المسيطرة في المعارضة، أو يقود الصراع ضد النظام إلى استلامها السلطة. ولهذا كان دورها في الثورة تخريبياً، سواء عبر الأسلمة التي قادت إلى تغلغل القاعدة وداعش وتوسع دور القوى التي تريد إقامة دولة إسلامية، أو عبر الاعتماد على التدخّل العسكري الإمبريالي، الذي كان يخيف قطاعاً مجتمعياً مهماً، ويسهّل التشكيك في الثورة ذاتها.

في الأردن شاركت الجماعة في الحراك، لكنّها رفضت شعار إسقاط النظام، ومن ثمّ تراجعت عن المشاركة. وفي اليمن ظلّت ضمن اللقاء المشترك الذي فاوض لتنحية علي عبدالله صالح انطلاقاً من «المبادرة الخليجية». وفي المغرب لم تشارك في حركة ٢٠ فبراير.

من يدقق في أدوار الإسلام السياسي يلمس أنه كان يقتنص الفرصة. فلم يقطع مع النظام القديم. بل عمل على التفاهم معه بعد أن اضطر لذلك.

من يدقق في أدوار الإسلام السياسي يلمس أنه كان يقتنص الفرصة، فلم يقطع مع النظام القديم، بل عمل على التفاهم معه بعد أن اضطر لذلك. ولقد كانت مشاركته في الثورة ضمن هذه الحدود فقط. وبالتالي فإنّ اعتبار أنه هو من قاد الثورة هو تشويه للثورة، وتضخيم لدور الإسلاميين، وصل إلى حالة من الرعب منهم. فقد وصلوا إلى السلطة نتيجة غياب الأحزاب التي تقود الثورة، ومن ثم نتيجة مناورة النظام القديم لإنهاء الثورة، وميل لتعزيز السلطة بقوة كانت تعتبر زعيمة للمعارضة، وهو الأمر الذي يسمح بسحق الثورة تحت حجة أن الثورة انتصرت عبر إيصال «حزبها» إلى السلطة. حيث ستتفكك القوى الشعبية، وتتصادم، فتنتهي الثورة.

بهذا باتت الجماعة تنطلق من أنها سلطة، وأخذت تمارس سلطتها بأدوات النظام القديم، ووفق السياسات التي مارسها، وظلت السياسة الاقتصادية هي ذاتها، وأيضاً السياسة الخارجية. ليظهر أن الأمر يتمثل في تغيير الفئة الحاكمة وليس بتغيير النظام كما طالب الشعب.

لا شك في أنّ الرمزية التي كانت للإسلام السياسي لعبت دوراً في أن تصبح البديل بعد الثورة وميل النظام القديم إلى «التنازل»، أو المناورة كما الأمر في الواقع. لكنّ ما أسهم أساساً في ذلك هو رضى النظام القديم عن ذلك، سواء كمناورة، أو نتيجة حاجة، تتمثل في تفريغ الثورة من جزء من «شعبيتها»، انطلاقاً من تحليل خاطئ بأن للإسلام السياسي قاعدة شعبية كبيرة. ولقد نجح الأمر فقط إلى حين، لأن ليس لدى هؤلاء ما يسمح بتحقيق مطالب لا إمكانية لنهاية الثورة دون تحقيقها. فقد دعمت قطاعات شعبية (هي في الغالب ممن لم يشارك في الثورة) الإسلاميين، ولا زال بعضها يدعمهم، لكن السياسات الاقتصادية التي جرى اتباعها، والقائمة على الإيغال في تطبيق شروط صندوق النقد الدولي، تدفع إلى الثورة من جديد، كما جرى في مصر، وما سيجري في مصر.

ماذا أراد الشعب؟

هذا الأمر الأخير يطرح منظور الإسلام السياسي لمطالب الثورة. لقد كان اعتبار أن الجماعة معارضة يقود إلى اعتبار أنها تمتلك بديلاً عن النظام القديم، أي أن لديها حلولاً للمشكلات المجتمعية. هذا هو الوهم الذي حكم قطاعات مجتمعية انتخبت الجماعة. وإذا كانت قد وصلت إلى السلطة عبر الانتخابات، حيث ظهر أنها تلتزم بـ«قواعد الديمقراطية»، فلا بد من التدقيق في منظورها الذي يقوم على فرض الشريعة، حيث «لا ديمقراطية في الإسلام بل شورى» كما قال علي بلحاج بعد النجاح في المرحلة الأولى من الانتخابات الجزائرية سنة ١٩٩١. بهذا، الشريعة هي الدستور كما رفعت الجماعة في مصر، والشريعة لا تحمل منظوراً ديمقراطياً، بل تتضمن شمولية مفرطة تتجاوز القمع السياسي إلى فرض أنموذج للممارسة الشخصية. وإذا كان بعض قادة الجماعة قد لهج بالديمقراطية، وقال بالموافقة على الدولة المدنية، فلأن الجماعة كانت في وضع المحتاج إلى التحالف وليس لأنها طوَّرت في مفاهيمها كما توهم بعض اليسار والقوميين، حيث إن الانطلاق من المنظور الفقهي، الذي هو أساس فهم الجماعة (وكل السلفيين)، يفرض الانطلاق من مبدأ

أنْ «لا اجتهاد بما فيه نص»، والنص سابق لحرية الفرد والديمقراطية والتحرر الاجتماعي.

التجار هم من صاغ المنظور الفقهي منذ انهيار الإمبراطورية الإسلامية، وفي أساس المرتكز الفقهي للسلفية الحديثة، التي منها جماعة الإخوان المسلمين.

بهذا كان اللهج بالديمقراطية هو نتيجة الصدام مع نظم استبدادية، والحاجة لتحالفات مع قوى مدنيّة. ولقد لاحظنا كيف وافقت جماعة الإخوان المسلمين في مصر على الدولة المدنية قبل الثورة، وحتى خلالها، ثم بعد أن سيطرت على مجلسي الشعب والشورى قالت بـ«الدولة المدنية ذات الخلفية الإسلامية»، ثم بعد سيطرتها رفض المبدأ، وترددت الدعوة إلى «الخلافة الإسلامية». في تونس كان المسار يحذو حذو مصر، ربما بخطوة إلى الوراء، لكن لا شك في أن السعي للدولة الدينية كان قد بدأ قبل سقوط الإخوان في مصر، ومن يراجع تصريحات الغنوشي حينها يلاحظ ذلك. ويمكن أن نشير إلى أمثلة تحققت قبيل الثورات العربية في السودان وفلسطين، حيث ظهرت السيطرة الاستبدادية للنظم الإخوانية فيهما. فالمنظور الأساس الذي يحكم الجماعة هو إقامة الخلافة وتطبيق الشريعة، وكل ما عدا ذلك هو للمناورة من منظور براغماتي.

بالتالي إذا كان الإسلام السياسي قد وصل إلى السلطة عبر الانتخاب فإنه لا يحمل منظوراً ديمقراطياً يجعله يكرّس النظام الديمقراطي، بل إنه يميل إلى تجاوزه نحو نظام ثيوقراطي. تجارب إيران والسودان وغزّة واضحة، وكان مسار تجارب مصر وتونس يسير في المسار ذاته. بهذا نلمس أن الإسلام السياسي كان يعيد إلى الوراء في وضع كان الشعب يريد التقدم إلى الأمام. شعب كان يريد الحرية بينما كانت الجماعة تحمل شمولية أسوأ مما يواجهه.

وإذا كانت الحرية هدفاً للثورات، فقد كانت مطالب الشعب تتحدد في الحق بالعمل في ضوء الزيادة الكبيرة في البطالة، وتحسين الأجر في وضع شهد انهيار القدرة الشرائية للطبقات الشعبية، وكذلك مواجهة أزمة التعليم والصحة وانهيار البنية التحتية. وكل ذلك كان يطاول النمط الاقتصادي الذي أوجد كل هذه المشكلات التي أصابت نسبة ٨٠٪ من الشعب، ومن ثم أصبح تحقيق مطالب الشعب يعني تجاوز النمط الاقتصادي، الذي بات ريعياً يتمحور على النشاط في قطاعات العقار والخدمات والبنوك والاستيراد والسياحة. فهل يحمل الإسلام السياسي رؤية تحقق ذلك؟

يُنظر إلى الإسلام السياسي فقط من منظور الصراع مع النظم، ومن «معاداة أميركا»، وأيضاً من «الصراع مع الدولة الصهيونية»، وكذلك من «التزام الديمقراطية». لكن لا يُنظر إليه من منظور المصالح الطبقية التي يمثلها، والمنظور الاقتصادي الذي يحكم رؤيته. وكل ذلك هو الأساس في فهم سياساته، والذي ظهر حال تسلّمه السلطة. وأهمية ذلك هي نتاج أهمية الأزمة الاقتصادية التي تحكم المجتمع، وتفضي إلى كل المشكلات التي جرت الإشارة إليها. حيث ظهر واضحاً أن أساس الحراك الشعبي على العموم هو نتيجة الأزمة الاقتصادية، التي أدّت إلى بطالة مرتفعة وفقر شديد وانهيار في التعليم والصحة والبنية التحتية. لهذا لا بد من لمس المنظور الاقتصادي للإسلام السياسي، ولجماعة الإخوان المسلمين خصوصاً.

هنا لا بد من درس الفقه ما دام هو الأساس الذي يحكم منظور هؤلاء، وحيث ليس من الممكن الخروج على ما يرد فيه. فهم يعملون على تحقيق «الشريعة» كما يقولون، ويلتزمون، فـ«الإسلام هو الحل» كما كان شعار جماعة الإخوان المسلمين في مصر. و«الشريعة دستورنا» كما قالت الجماعة، وكل السلفيين كذلك. والشريعة تنطلق من «قدسية» الملكية وحرية الاقتصاد، لهذا أيّدت جماعة الإخوان المسلمين في مصر عملية الخصخصة لأن التأميم «مخالف للشرع»، وأيضاً إعادة الأرض المصادرة من الإقطاعيين لأنّ الشرع يرفض المصادرة. وإذا عدنا إلى الأساس الفقهي نلمس كيفية تحوّل التركيز في المجال الاقتصادي لكي ينحصر في التجارة، الأمر الذي يظهر في الاستناد إلى «حديث شريف» يقول «في التجارة تسعة أعشار الربح»، كما قال الإمام أبو حامد الغزالي. وهذا الأمر فرض الميل لكي تصبح التجارة هي النشاط الاقتصادي الذي يقوم عليه «المنظور السلفي» (أو الإسلامي). وسنلمس أنّ التجار هم منْ صاغ المنظور الفقهي منذ انهيار الإمبراطورية الإسلامية، وفي أساس المرتكز الفقهي للسلفية الحديثة، التي منها جماعة الإخوان المسلمين. حيث كانت البيئة التجارية التقليدية هي القاعدة التي دعمت نشر السلفية، ونشوء الجماعة.

لهذا، حين نتناول جماعة الإخوان المسلمين لا بد من درس «امتدادها الاقتصادي»، كجماعة وكأفراد. وكما أشرتُ فقد تموضعت في البيئة التجارية التقليدية من خلال دعم فئات تجارية تقليدية لها، وانخراطهم فيها. لقد ظهر ذلك واضحاً في سورية ومصر وتونس والأردن. وظهر بالملموس بعد المصادرات التي تعرضت لها الجماعة في مصر بعد سقوط محمد مرسي، حيث ظهر أنها قوة اقتصادية منافسة تنشط في القطاع التجاري، وهذا ما حاولت قوله حين أشرت إلى سبب صراع نظام مبارك معها، حيث كان «رجال الأعمال الجدد» (الذين هم نهّيبة الدولة) يعملون على تحقيق احتكار كامل على السوق، مما كان يدفعهم لتجريم الجماعة من أجل تدمير أفرادها اقتصادياً. وفي تونس كانت البيئة التجارية خصوصاً في الجنوب (صفاقس) هي أساس إعادة بناء حركة النهضة، بالترافق مع فئات من الحزب الدستوري.

نخلص إلى أن الجماعة تمثل فئة رأسمالية «محافظة» أو متخلفة رجعية. وتنشط ضمن اقتصاد حر. وفي القطاعات «الرائجة» بالتالي تصر على إبقاء النمط الاقتصادي ذاتـــــــــــــــــــــه.

لكن لا بد من أن نتناول الجماعة من منظور أشمل، حيث إنها ترابطت مع الرأسمال السعودي الخليجي، بعد أن كان هؤلاء يغدقون عليها. وظهر هذا الترابط عبر البنوك الإسلامية، حيث تظهر الجماعة كشريك فيها، وكان يوسف ندا هو المشرف على استثماراتها في هذا المجال. وبالتالي فهي ضمن شبكة الهيمنة الرأسمالية الخليجية، ولا يمكن أن تُفهم سياساتها خارج ذلك. ولهذا معنى عميق في ما يتعلق بهيمنة منظومة أيديولوجية سلفية على مجمل المنطقة مدعومة بالقدرة الاقتصادية هذه.

في هذه الوضعية يمكن تحديد «الأساس الطبقي» للجماعة خصوصاً بكونه يتعلّق بالفئات التجارية التقليدية المترابطة مع الرأسمال الخليجي، وهي فئة «محافظة»، بل رجعية تعيد ماضياً رحل، وبالتحديد تلك المرحلة التي عبّرت عن الانهيار، وأنتجت «فقهها»، منذ أبو حامد الغزالي إلى ابن تيمية وابن القيم الجوزية، امتداداً إلى محمد بن عبد الوهاب الذي أعاد إنتاج هذا الفقه، وقامت على أساسه المملكة السعودية. ولقد أتت الجماعة ضمن هذا السياق، حيث إن جذرها الوهّابي واضح، الأمر الذي جعلها محطّ دعم الفئة التجارية التقليدية (والاستعمار الإنكليزي كذلك). بالتالي، ولأنها تقوم على النشاط التجاري تحديداً، أي ليس في الزراعة أو الصناعة، ونشطت في البنوك (خصوصاً شركات توظيف الأموال التي كانت ظاهرة في مصر السبعينيات وعبّرت عن عملية نهب)، فقد قامت منظومتها على حرية الاقتصاد، لأنّ التجارة تقوم على ذلك (التصدير، وخصوصاً الاستيراد الذي بات هو المسار الوحيد تقريباً للنشاط الاقتصادي في هذا المجال). وبهذا تشابكت مع المسار الاقتصادي الذي بدأ مع الخصخصة، فنشطت في التجارة والبنوك والخدمات. وهي القطاعات التي عمّمتها الليبرالية «المتوحشة»، بعد أن دفعت عبر الانفتاح الاقتصادي والخصخصة إلى تدمير الصناعات القائمة وتراجع الزراعة، وتحويل النشاط الاقتصادي نحو قطاعات العقارات والخدمات والسياحة والاستيراد والبنوك والبورصة.

لهذا لم يخرج «البرنامج الاقتصادي» الذي طرحته جماعة الإخوان المسلمين في مصر سنة ٢٠٠٨ عن ذلك. وظهر واضحاً بعد وصول حركة النهضة في تونس والجماعة في مصر إلى السلطة، حيث صدرت تصريحات واضحة تقول بأنهما لم يختلفا مع السياسة الاقتصادية لبن علي وحسني مبارك، واستمرّا في التعاطي مع شروط صندوق النقد الدولي، ورفضا زيادة الأجور أو حلّ أزمة البطالة. وفي تونس ما زالت حركة النهضة تدعم حكومة هدفها الأساس هو التطبيق الفعلي لشروط صندوق النقد الدولي. وكل ذلك ليس «اضطراراً» بل نتيجة «الأساس الطبقي» والمصالح الاقتصادية، لهذا وجدنا أن الجماعة في مصر بعد أن سيطرت على السلطة كاملة دفعت لكي يحتلّ رأسماليوها محلّ جماعة جمال مبارك، أي مافيا نظام مبارك.

نخلص إلى أنّ الجماعة تمثّل فئة رأسمالية «محافظة» أو متخلّفة رجعيّة، وتنشط ضمن اقتصاد حرّ، وفي القطاعات «الرائجة» كما أشرت، بالتالي تصرّ على إبقاء النمط الاقتصادي ذاته. وهي في إطار أوسع في تشابك مع رأسماليّة خليجية (سعودية، قطرية) وإقليمية (تركية)، ومن ثم تعبّر عن مصالحها كذلك. وهذا يعني أيضاً أنّ النمط الاقتصادي الذي تشكّل بعد انهيار «نظم التحرر»، والقائم على الانفتاح الكامل، وتسهيل «الاستثمار الأجنبي»، بمعنى هيمنته بالتحديد. بالتالي فليس من خلاف هنا بين التعبير الطبقي للجماعة وللنظام القديم

ذاته (أي نظم بن علي وحسني مبارك وغيرها)، ولهذا كان «التنافس» هو ما يحكم العلاقة بينهما كما ظهر في الصراع ضد الجماعة في تونس ومصر، والتشابك في الأردن واليمن والعراق، والسيطرة في السودان.

كل ذلك يعني أن الإسلام السياسي لا يحمل تغييراً في النمط الاقتصادي، بل يعزز من النمط الاقتصادي القائم بطابعه الريعي، من خلال التشابك مع الرأسمال الخليجي الذي يعمل نتيجة التراكم المالي لديه على الهيمنة الاقتصادية في كل الوطن العربي. وبهذا سوف لن يكون في أجندة الإسلام السياسي حلّ مشكلة البطالة، بل سوف يزيدها في سياق توسعة الطابع الريعي للاقتصاد. ولا حل لمسألة الأجر لأنه يعزز النهب ولا يسمح بإعادة توزيع الثروة بشكل «منصف». وبالتالي لن يكون مهتماً بإصلاح التعليم، ربما على العكس سوف يزيد في «أسلمته» وتخلّفه، ولا الصحة، ولا حتى البنية التحتية. إن مشروعه الاقتصادي لا يلحظ كل هذه المسائل، وليس مهتماً بها، بالضبط لأنّ مصالحه «في مكان آخر».

هذا ما ظهر في تونس ومصر، ومصر خصوصاً، حيث إن عدم حلّ بعض المشكلات المجتمعية، سواء تعلق الأمر بالبطالة وخصوصاً الأجور، بعد رفض إقرار الحدّ الأدنى، أدّى إلى فقدان «الدعم الشعبي» وتحوّل في موقف قطاعات انتخبت الجماعة، ومن ثمّ انفجار الثورة الثانية. ولأن الوضع كان مشابهاً في تونس، أدّى ما حدث في مصر إلى تراجع حركة النهضة، وقبول تشكيل حكومة تكنوقراط (أتت لتفرض شروط صندوق النقد الدولي)، والذهاب إلى الانتخابات، التي أدّت إلى نجاح نداء تونس (الذي هو خليط من بنية أساسية من الحزب الدستوري، وقطاعات من اليسار السابق والليبراليين) وحصولها على المرتبة الثانية، ومن ثم تشكيل تحالف بينهما يقوم على تكريس السياسة الاقتصادية ذاتها، والإمعان في تنفيذ شروط صندوق النقد الدولي، التي طاولت رفع الأسعار في سلع أساسية (الغاز والبنزين والكهرباء) وخصخصة التعليم والصحة، إضافة إلى ما تبقّى من قطاعات خدمية (وهو ما قام به نظام السيسي).

إذا كان هدف الثورات المركزي هو حل مشكلات البطالة والفقر والتهميش، وانهيار التعليم والصحة والبنية التحتية، وهو الأمر الذي يفرض بالضرورة تغيير النمط الاقتصادي الريعي لمصلحة نمط منتج من خلال بناء الصناعة وتطوير الزراعة بالأساس، فإن المصالح الطبقيّة للإسلام السياسي تتناقض مع ذلك، بل إنها توغل في تكريس النمط الاقتصادي القائم بطابعه الريعي نتيجة تموضعها الطبقي الذي أشرت إليه قبلاً.

إذن، الإسلام السياسي لا يحمل الأمل في الحرية، ويعتبر الديمقراطية ممراً للسيطرة على السلطة وإقامة دولة الخلافة التي تفرض الشريعة، ربما بشكل «مرن» لكنها تفرضها. وهي هنا في تضادّ مع مطمح فئات مجتمعية كبيرة تريد الحرية وترفض الدولة الدينية، وجزء مهمّ منها يريد العلمنة. وظهر ذلك واضحاً في مشاركة قطاعات شعبية من الفئات الوسطى لم تشارك في ثورة ٢٥ يناير سنة ٢٠١١ ضد مرسي في ٣٠ يونيو، رغم أنّ من شارك في الثورة الأولى كان أساساً يطالب بالحرية، حيث كان الشعار: عيش، حرية، عدالة اجتماعية. إنّ المنظور الفقهي يفرض أن تكون «الشورى» هي أساس الحكم وليس الديمقراطية التي تعتبر «كفراً»، أو ستعتبر بعد السيطرة كفراً، أو يقود إلى تشكيل نظام دكتاتوري كما فعلت الجبهة الإسلامية في السودان (فرع الجماعة). فالنظام سيكون أداة فئة رأسمالية «تجارية» (لكنها مافياوية)، الفئة التي تريد النهب وضبط تمرّد الشعب، ككل الفئات الرأسمالية التي تشكّلت في السنوات التالية للانفتاح الاقتصادي. وكما أشرت، سوف تزيد في الاستبداد نتيجة «تكليفها» بتحقيق «العدالة الإلهية»، حيث تعمّم الاستبداد إلى الشأن الشخصي من خلال التركيز على «الأخلاق»، أي السلوك الشخصي. ولا شك في أنّ نظم السعودية وإيران وما شابه (رغم اختلاف المذهب) هي المثال «الأنقى» لطبيعة النظم الممكنة لسيطرة الإسلام السياسي.

بالتالي، إذا كانت الجماعة قد لهجت بخطاب ديمقراطيّ في سياق معارضتها للنظم، وتحالفت على هذا الأساس مع أحزاب ديمقراطية ويساريّة، فإنّ طبيعة النظام السياسي الذي تحمله نتيجة التزامها الفقهي يؤسس لنظام ثيوقراطي بالتحديد. وهذا ما يناقض مطالب الثورة بالحرية والديمقراطية.

في مستوى المطالب الطبقية، لا تتضمّن مصالح الإسلام السياسي بما هو التعبير عن مصالح فئات رأسمالية تقليديّة أيّ تناول لمشكلات البطالة والفقر والتهميش. فسياستها الاقتصادية هي استمرار للسياسة الاقتصادية القائمة، ولقد أشار قادة فيه إلى أنّ الجماعة لم تختلف مع حسني مبارك في الاقتصاد (ولقد أشرت إلى دعم سياسته في الخصخصة وإعادة الأرض للملاك السابقين)، وكذلك قال قادة في حركة النهضة في ما

يتعلّق بالسياسة الاقتصادية لبن علي. ولأنّ الثورة نشبت نتيجة هذه السياسة، التي أدّت إلى البطالة المرتفعة (٣٠٪، وخصوصاً بين الشباب)، والأجر المتدنّي، وانهيار نظام التعليم (الذي نتج من سياسة الخصخصة بالتحديد) والصحة (التي هي ضرورة من أجل موت البشر)، والبنية التحتية (لأن مداخيل الدولة التي تعتمد نهب المجتمع من خلال الضرائب، باتت تذهب إلى نهب الفئة المسيطرة وتسديد أقساط الديون وفوائدها، والتي هي توظيف ماليّ)، لأنّ الثورة نشبت نتيجة كل ذلك، فإنّ ما يطرحه الإسلام السياسي يعزّز من انهيار وضع الطبقات الشعبية، ويزيد من فقرها وتهميشها.

إذن، يمكن القول إن الإسلام السياسي يشكّل البديل المحافظ للطبقة الرأسمالية ذاتها، ولا يحمل مطالب الشعب. وهو كذلك مدخل لتعزيز سيطرة الرأسمال الخليجي على الاقتصاد العربي، ولا يؤسس لبناء اقتصاد منتج هو وحده يحمل الحلول لمشكلات الطبقات الشعبية. بالتالي لا بد من التأكيد أنّ الإسلام السياسي ليس من الطبقات الشعبية التي تريد التغيير وتحقيق مطالبها، بل إنه يعبّر عن فئة رأسمالية تقليدية لم تكن، ولا هي، على توافق مع الرأسمالية المافياوية المسيطرة، وكانت تحاول التوافق لكنّ «طمع» الرأسمالية المافياوية وميلها لتحقيق تراكم متسارع عبر النهب والتجارة، أي عبر الريع، كان يدفعها إلى تصفية الفئات الأخرى، ومنها القطاع التجاري التقليدي.

خاتمة

ليس الإسلام السياسي من يعبّر عن الثورة لأنّه لا يحمل مطالبها، لكنّه سعى لأن يستغلّها لكي يعزّز من سيطرة الفئة الطبقية التي يمثّلها من خلال الهيمنة على الدولة. لهذا كان اهتمامه بتعزيز سيطرة رجال الأعمال المرتبطين به، أو بالأدقّ، الذين يعبّر عنهم، وزيادة هيمنتهم على السوق المحلي، وعلى تعزيز الترابط مع رأس المال الخارجي. بينما استمرّ يمارس السياسة ذاتها في كل المجالات، في السياسة الخارجية حيث ظلّ على علاقة وثيقة مع أميركا، وأبقى على العلاقات مع الدولة الصهيونية. وفي الاقتصاد، رفض «المطالب الفئوية»، وعمل على الحصول على قروض من صندوق النقد الدولي، وأبقى الاقتصاد كما كان. أمّا على صعيد الديمقراطية فقد انفرد في مصر، وكان يعمل على تعزيز سيطرته ضمن سياسة التمكين. وفي تونس اتخذ من أحزاب صغيرة واجهة له، لكنه كان يعزّز سيطرته. وربما كانت التناقضات بين النظام القديم وبينه في مسار التمكين تسمح بأن يظل هناك هامش واسع للحريات. ولهذا حين تحقّق التحالف بين الطرفين سارت الأمور في تونس نحو تقليص مساحة الحريات تحت عنوان «الحرب على الإرهاب» (كما فعلت مصر السيسي، مع شمول الجماعة في الحملة).

إذن، الإسلام السياسي عمل على استغلال الثورات لكي يعزّز من سيطرته، ومن قدرة قاعدته الطبقية، ولم يكن معنياً بمطالب الشعب، سواء تعلق الأمر بالحرية والديمقراطية، أو تعلق بمطالب البطالة والفقر والتهميش، أي مجمل مطالب الثورة. هو يريد السلطة من أجل مصالح فئات طبقيّة من الطبقة الرأسمالية المسيطرة ذاتها. ولقد فتحت الثورات لهذه الفئة المجال كي تستفيد من كل رمزيتها التي اكتسبتها قبل الثورات، والتي لم تكن في غالبيتها نتاج رؤيته ومصالحه بل نتاج ظروف أخرى، منها موقف النظم ذاتها، أو هدف أميركا بشيطنة الإسلام، أو الدور التكتيكي لحماس، أو براغماتية جعلته أمام ضغط النظم يلهج بخطاب ديمقراطي. هكذا استفادت هذه الحركات من هذه الرمزية كي تدّعي أنها الثورة رغم عدم مشاركتها فيها (تونس)، أو انخراطها فيها متأخرة، وانسحابها منها بعد التوافق مع النظام (مصر). وقام إعلام النظم والإعلام الإمبريالي بتعميم هذه الفكرة في سياق الشغل على دمجها في «النظام الجديد».

الإسلام السياسي لم يشارك فعلياً في الثورات (وكان التيار السلفي ضدها)، لكن كان مطلوباً أن يظهروا القوة المحرّكة لها لأسباب متعدّدة، منها سياسة النظم لشيطنة الثورات، ومن الدول الرأسمالية التي كانت تريد دمجهم في النظم الجديدة، ومنها أنفسهم لكي يصبحوا هم النظام الجديد. وحين حكمت هذه الاحزاب والحركات أوضح حكمها أنها لا تحمل مطالب الثورة بل تكرر سياسة النظام القديم. وبهذا يجب وضعها في موضعها الطبقي، أي كجزء من الرأسمالية المافياوية المسيطرة، الذي يحمل المنظور الأيديولوجي الأكثر محافظة وتخلفاً وتعصباً، ومعاداة للمرأة والتحرر، وهو المنظور الذي تريده الطبقة المسيطرة، رغم الاختلافات التي تظهر نتيجة التنافس في المصالح. ولهذا بات «النظام الجديد» في تونس كما في مصر (رغم اختلاف وضعها في الحالين) يكرّر خطابها. وهو الخطاب الذي يعمّمه الإعلام الخليجي كتعبير عن مصالح الرأسمالية الخليجية التي تغزو كل البلدان العربية عبر قدرتها المالية.



إسلام الثورة الاجتماعية



عودة علي شريعتي

الحلقة الثانية من «اسلاميون خارج السرب» مخصصة للمفكر الثوري وعالم الاجتماع الايراني على شريعتي. ينتمي علي شريعتي الى جيل من مفكري الثورة الايرانية وقادتها ومناضليها اليساريين الذين جرى التعتيم عليهم مع تأسس الثورة الاسلامية في دولة تحت رايات ولاية الفقيه.

فيما نحن نعدّ الملف، تعرّض السيد حسن نصرالله بالنقد الشديد للتشيّع اليساري في خطاب له امام المؤتمر الثاني عن فكر الإمام سيد علي الخامنئي (١٠ حزيران/ يونيو ٢٠١٥). اثنى نصرالله على دور خامنئي في مقاومة «المدّ الماركسي الهائل» الذي رضخ له مفكرون وعلماء اسلاميون تأثروا بالماركسية وتعايشوا معها وارادوا البحث عن الاشتراكية في الاسلام واقناع الناس بأن ابا ذر الغفاري اشتراكي. الإشارات واضحة الى علي شريعتي والإمام محمود الطالقاني وصحبهما، وقد أعلن نصرالله ان زمان هؤلاء قد انقضى، ونصب في مواجهتهم فكر السيد محمد باقر الصدر وكتابه «اقتصادنا» على اعتباره رداً على الماركسية والرأسمالية معاً. علماً بأن إسلام صاحب نظرية البنك اللاربوي متصالح مع الرأسمالية، يحرّم الربا ولا يطاول مبدأ الربح، المحرّك الاساس للنظام الرأسمالي. المفاجيء في كلام السيد نصرالله هو اضطراره العودة الى زمن النزاعات والتصفيات الاولى في الثورة الايرانية ليعلن تموضعه ضمن الجناح السلطوي الحاكم حاليا في الجمهورية الاسلامية الايرانية. لم يشفع لشريعتي عند «سيّد المقاومة» ان المناضل الايراني جاء ومصطفى شمران الى لبنان للقتال ضد اسرائيل في جنوب لبنان الى جانب المقاومين اللبنانيين والفلسطينيين، ولا ان الإمام موسى الصدر أم الصلاة على جثمانه ليوارى الثرى عند وفاته العام ١٩٧٧ في مرقد الستّ زينب بعد ان منع الشاه دفنه في ايران. وما مضت أسابيع على خطاب السيد نصرالله، حتى كان الإمام خامنئي يحذر، في لقاء امام طلاب جامعيين، من «عودة نشاط التيار الماركسي» الى الجامعات في ايران مؤكداً «ان المال الاميركي يدعم هذا التيار، من أجل تشتيت الطلاب وتفرقتهم». وكما هو الحال عندما يشاغب الطلاب، يستحقّون «التربية»، فنصح المرشد بـ«استخدام أساتذة قيّمين والامتناع عن إستخدام أفراد غير موثوق بهم، لدى النظام والشعب والبلاد» (الحياة، ١٣ تموز/يوليو ٢٠١٥). نترك جانباً حاجة هذا النمط من الفكر الى الإدغام. كان اللجوء فيما مضى الى «الماركسية والمال اليهودي»، وها هي الماركسية الآن تتسلل لايران بواسطة «المال الاميركي». ليس سرّاً ان الإمام السيد علي خامنئي كان يقف في الطرف النقيض لليسار وطروحات شريعتي والإمام الطالقاني وزملائهما خلال الثورة الايرانية. وهو قد اعلن باكراً «بأن شريعتي يمثل مرحلة مضت» داعيا الى جمع «جمال البيان» لدى شريعتي مع «متانة الفكر الاسلامي وإحكامه». (انظر «تقديم الإمام السيد علي الخامنئي»، علي شريعتي، الآثار الكاملة، الجزء الرابع، ١٩٩٤ ص ٤). بناء عليه، يبدو ان علي شريعتي حاضر في «المرحلة الجديدة» في ايران وخارجها بأكثر بكثير من سحر بيانه في اللغة الفارسية وهشاشة فكره الاسلامي. فالمفارقة في أمر مرشد الجمهورية الاسلامية الايرانية والأمين العام لحزب الله ان إثارتهما مرحلة يعتبرونها قد إنقضت ومضت – مرحلة الفكر والفعل الماركسي في ايران وخارجها، مرحلة علي شريعتي، وإسلام الثورة الاجتماعية، وحاملي لواء «التشيّع الاحمر» في مواجهة «التشيّع الاسود»، و«التشيّع العلوي» في مواجهة «التشيّع الصفوي» - إن هي الا تأكيد على ان تلك المرحلة في طريق العودة.

الصفحات الآتية مخصصة للتعريف بهذا المعاد.

ف.ط.

منظّر الثورة الإيرانية

إرفاند أبراهاميان

مؤرخ بريطاني من أصل أرمني إيراني يدرّس الآن في الجامعات الأميركية. تدور معظم كتاباته عن التاريخ الإيراني (٢٠٠٨) والجمهورية الإسلامية الإيرانية، وآخر أعماله عن دور السي آي إي في انقلاب العام ١٩٥٣ ضد حكومة مصدّق الوطنية التي عزلت الشاه وأمّمت النفط (٢٠١٣). هذا النص من بواكير أعماله، نشر في MERIP REPORTS الأميركية، كانون الثاني/يناير ١٩٨٢.

درَج الغربيون على اعتبار الثورة الإيرانية حركة سلفية رُهابية تجاه كل ما هو أجنبي ترفض كل ما هو حديث وغير مسلم. وقد عزز زعماء إيران الحاليون هذه النظرة في تأكيدهم أنّ الثورة هي بمثابة رأس الحربة لبعث الإسلام، وأن الحركة الثورية ظاهرة حقيقية أصيلة لم تلوّثها أية أفكار دخيلة، وأنها تستلهم تعاليم الرسول محمد وأئمة الشيعة. غير أن هذه الانطباعات السائدة تغفل مساهمات الدكتور علي شريعتي، المنظّر الإيديولوجي الرئيسي للثورة الإيرانية. وقد استلهم شريعتي آراءه من خارج الإسلام ومن داخله على حد سواء: من علم الاجتماع الغربي ـ ولا سيما علم الاجتماع الماركسي ـ ومن الفقه الإسلامي، ومن منظّري العالم الثالث ـ وبخاصة فرانتز فانون ـ ومن تعاليم شهداء الشيعة الأوائل. والواقع أن شريعتي قد نذر حياته للتوليف بين الاشتراكية الحديثة والمذهب الشيعي التقليدي، ولتطويع النظريات الثورية التي طرحها ماركس، وفانون ومفكرون كبار آخرون غير إيرانيين مع بيئته الإيرانية المعاصرة[١].

أكثر من شريعتي واحد

سيواجه القرّاء الذين يتعرفون إلى شريعتي في هذه الآونة عدداً من الصعوبات. فالثورة لم تجعله من الأسماء المألوفة على كل شفة ولسان في إيران فحسب، بل حوّلته إلى شخصية تنازعتها الجماعات السياسية المتخاصمة المتنافسة. فقد تعرض للمديح أو التأبين أكثر مما نال من التحليل، وللاقتباس ـ الانتقائي كما هو واضح ـ أكثر من النشر، كما نُظر إليه في ضوء النزاعات المباشرة أكثر مما درس في سياق بيئته الخاصة في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين. يضاف إلى ذلك أن عدداً من الكتب المشبوهة المشكوك فيها قد نشرت باسمه.

وقد تفاقمت هذه المشكلات لأنه لم يكن هناك شريعتي واحد بل ثلاثة أشخاص منفصلين بهذا الاسم. فهناك، أولاً، شريعتي عالم الاجتماع، المهتم بالعلاقة الجدلية بين النظرية والممارسة، وبين الأفكار والقوى الاجتماعية، وبين الوعي والوجود الإنساني. وشريعتي هذا ملتزم بفهم نشوء الحركات الثورية، ولا سيما الدينية، ونموّها وبَرْقطتها ومن ثم انقراضها في وقت لاحق.

وثانياً، هناك شريعتي المؤمن الصادق الذي تقوم دعوته على أن المذهب الشيعي الثوري، خلافا للإيديولوجيات المتطرفة الأخرى، لن يفتّ في عضده القانون الحديدي للانحلال البيروقراطي. أما شريعتي الثالث فهو الخطيب العام الذي كان عليه أن يزن كلامه بكل عناية، لا لأن عيون البوليس السري اليقظة تطارده بوصفه «ماركسياً إسلامياً» فحسب، بل كذلك لأن كبار «العلماء» كانوا، غريزياً يتوجسون شرّاً من كل شخص من عامة الناس يحاول أن ينتهك حرمة المجال الذي يعتبرونه وقفاً عليهم، ويعيد تأويل ما توارثوه من مبادئ. وكما كان شريعتي يشير مراراً وتكراراً في أحاديثه، فإن إيران المعاصرة كانت في مرحلة تنموية تشابه ما كانت عليه أوروبا قبيل حركة الإصلاح، ويجب بالتالي على المصلحين السياسيين أن يتعلموا من لوثر وكالفن، ويقوموا بمهمات تناسب بيئاتهم، وأن يتذكروا على الدوام أن علماء الشيعة، خلافاً لرجال الدين الأوروبيين في القرون الوسطى، يتمتعون بقدر عظيم من النفوذ في أوساط البرجوازية في المدن، والجماهير في المناطق الحضرية والريفية.

الأب وحركة «عبّاد الله الاشتراكيين»

ولد علي شريعتي عام ١٩٣٣ في قرية على مقربة من مشهد. وكان والده محمد تقي شريعتي من رجال الدين



الإصلاحيين. وقد تخلص من ردائه الديني واقتصر دخله على ما يتقاضاه لقاء إدارته لقاعة مخصصة للمحاضرات الدينية، وتعليم العلوم القرآنية في إحدى المدارس الثانوية المحلية. ولأنه كان من دعاة الإصلاح، فقد اتهمه «العلماء» المحافظون بأنه سني، أو بهائي، أو حتى وهابي. وفي سنوات لاحقة ذكر علي شريعتي، باعتزاز، أن والده كان له الأثر الأكبر في تطوره الفكري. فعندما كان على مقاعد الدراسة في صباه، انضم إلى حلقات نقاشية نظّمها والده. وفي أربعينيات القرن [العشرين] انضم هو ووالده إلى جماعة صغيرة تسمى «نهزتي خودا باراستاني سوسياليست» (حركة عباد الله الاشتراكيين). وكانت تلك الحركة مهمة من الوجهة الفكرية لا السياسية: فقد كانت تمثل المحاولة الأولى في إيران للتوليف بين المذهب الشيعي والاشتراكية الأوروبية.

اقتفى شريعتي خطى والده مهنياً، فدخل كلية المعلمين في مشهد وواصل دراسة اللغة العربية والقرآن الكريم مع والده، وبعد التخرج من الكلية ١٩٥٣ مارس التدريس في المدارس الابتدائية في منطقته لمدة أربع سنوات. وخلال تلك الفترة، ترجم، بتصرف، أحد مؤلفات الروائي المصري عبد الحميد جودة السحار وهو عن أبي ذر الغفاري، والاشتراكية في الإسلام (Abu Zarr: Khada Parast-i Socialist)[٢]. وأبو ذر من السابقين إلى الإسلام، وقد حمل بعد وفاة الرسول على فساد الخلفاء وترف الولاة وجشع الأغنياء، ثم اعتكف في قرية الربذة الصحراوية، حيث أمضى ما تبقى من عمره زاهداً ومدافعاً عن حقوق الفقراء والجياع. واعتبر السحار وشريعتي، وكثرة من اليساريين في الشرق الأوسط، أبا ذر أول اشتراكي في الإسلام. وقد كتب شريعتي الأب في وقت لاحق أن ابنه علي كان يعتبر أبا ذر واحداً من أعظم الشخصيات في تاريخ العالم[٣].

الدراسة في باريس

في عام ١٩٥٨، التحق علي شريعتي بجامعة مشهد حيث حصل عام ١٩٦٠ على شهادة الماجستير في اللغات الأجنبية، مع التخصص في اللغتين العربية والفرنسية. ونال بعد ذلك منحة من الدولة لدراسة الدكتوراه في علم الاجتماع والتاريخ الإسلامي في السوربون. وإبان حرب التحرير الجزائرية وخلال الثورة الكوبية، تبنّى شريعتي الأفكار السياسية المتطرفة وانخرط في أنشطة المنظمات الطلابية الثورية. وانضم إلى اتحاد الطلبة الإيرانيين Nahzat-i Azad-i Iran التي كان قد أسسها أنصار الدكتور محمد مصدق المتدينون عام ١٩٦١/١٩٦٢، كما ناب عن الوطنيين الجزائريين في تنظيم التظاهرات ـ التي أصيب في إحداها إصابة بالغة في الرأس استلزمت إقامته في أحد المستشفيات لمدة ثلاثة أيام. وتولى تحرير مجلتين هما «إيران الحرة» Iran Azad، وهي الناطقة بلسان الجبهة الوطنية المناصرة لمصدق في أوروبا، ومجلة «رسالة فارس» Nameh-i Pars الشهرية الناطقة بلسان اتحاد الطلاب الإيرانيين في فرنسا.

التحق شريعتي بعدد من المساقات الدراسية التي قدمها بعض كبار المستشرقين مثل ماسينيون، وحضر محاضرات قدمها أكاديميون ماركسيون. وقرأ بنَهَم أعمال المفكرين الراديكاليين المعاصرين ولا سيما جان بول سارتر، وفرانتز فانون، وتشي غيفارا، والجنرال جياب، وروجيه غارودي (الذي كان آنذاك مفكراً مسيحياً ماركسياً). وقام شريعتي بترجمة كتاب تشي غيفارا «حرب العصابات»، وكتاب سارتر «ما هو الشعر»، وبدأ بترجمة كتابيْ فانون «معذبو الأرض» و«خمس سنوات على الحرب الجزائرية»[٤].

عاد شريعتي إلى إيران عام ١٩٦٥. وبعدما قضى ستة أشهر في السجن، وحرم من الانضمام إلى هيئة التدريس في جامعة طهران، عاد إلى مسقط رأسه في خراسان. وتولّى التدريس أول الأمر في مدرسة قروية ثم في جامعة مشهد. غير أنه استطاع الانتقال إلى طهران عام ١٩٦٧ محاضراً في «حسينية إرشاد»، التي بناها وموّلها عدد من التجار الأثرياء وقدامى الزعماء في حركة التحرير الوطني. وكانت السنوات الخمس التي قضاها في الحسينية هي الأكثر إنتاجاً في حياته، وقد طُبعت محاضراته في نحو خمسين كتيباً، كما وزعت في أشرطة مسجلة على نطاق واسع وقوبلت بحماسة شديدة، ولا سيما في أوساط الطلاب في المرحلة الثانوية. كما أن دعوته بثّت الحماسة في نفوس الجيل الجديد من المثقفين الساخطين على الوضع العام.

غير أن هذه المرحلة الخصبة من حياة شريعتي لم تدم طويلاً، فقد أوقفت الحسينية أنشطتها، وأغلقت قاعة المحاضرات لأسباب عدة. وأثارت شعبية شريعتي المتعاظمة حفيظة البوليس السري الذي اشتبه بأن منظمة المجاهدين الإسلاميين هي التي تقف وراء نشاطه السياسي والفكري. وقامت بعض العناصر المأجورة من جانب سلطات الشاه بحملة معاكسة تتهم شريعتي

«بتضليل الشباب بالدعاية المناوئة لرجال الدين»[٥]. بل إن بعض الملالي الإصلاحيين مثل آية الله مطهّري، شعروا أن شريعتي كان يغلّب البعد السوسيولوجي على الجانب الفقهي، ويستعير ما هو أكثر من اللازم من الفلسفة السياسية الغربية[٦].

وحالما أغلقت الحسينية، اعتقل شريعتي وأودع السجن بعد اتهامه بالدعوة إلى «ماركسية إسلامية» وبقي خلف القضبان حتى عام **١٩٧٥**، عندما أفلحت العرائض والضغوط والمطالبات من المثقفين في باريس ومن الحكومة الجزائرية في إطلاق سراحه. وفي محاولة لإعطاء انطباع زائف عن تواطئه مع السلطة، قامت الحكومة بتزوير إحدى مقالاته التي لم تكن قد استكملت من قبل، بأن أضافت في نهايتها نقداً ساخراً ولاذعاً للماركسية، ونشرتها في كتاب تحت عنوان «الإنسانية ــ الماركسية ــ الإسلام»[٧] Ensan-Marxism-Islam، وظل شريعتي قيد الإقامة الجبرية بعد الإفراج عنه. ولم يسمح له بالسفر إلى لندن إلّا في شهر أيار/مايو **١٩٧٧**. وبعد وصوله إلى هناك بشهر واحد، توفي فجأة، ولم يكن من المستغرب أن يشك أنصاره في أن ثمة حادثاً مدبّراً وراء ذلك. غير أن الطبيب الشرعي البريطاني أكد أنه توفي إثر نوبة قلبية حادّة. وكان في الثالثة والأربعين من العمر.

نظرية الثورتين الوطنية والاجتماعية

إن المحور الأساسي الذي يدور حوله عدد من أعمال شريعتي هو أن بلدان العالم الثالث، مثل إيران، في حاجة إلى ثورتين مترابطتين ومتزامنتين في آن معاً: ثورة وطنية تقضي على جميع أشكال السيطرة الإمبريالية وتحيي ــ أو تعيد إحياء ــ الثقافة، والتراث، والهوية الوطنية. وثورة اجتماعية تقضي على جميع أشكال الاستغلال، وتستأصل الفقر والرأسمالية، وتحدّث الاقتصاد، والأهم من ذلك كله تمهد لإقامة مجتمع «عادل»، و«دينامي»، و«لاطبقي».

ووفقاً لما كان يراه شريعتي، فإن مهمة تنفيذ هاتين الثورتين تقع على عاتق فئة المثقفين/ الإنتلجنسيا rushanfekran التي تستطيع فهم التناقضات الداخلية للمجتمع ــ ولا سيما التناقضات الطبقية، وتعميق الوعي العام بإبراز هذه التناقضات، وتعلم الدروس التي تنطوي عليها، وتعلم الدروس التي تنطوي عليها تجارب أوروبا وبقاع العالم الثالث الأخرى. وأخيراً، فإن على الإنتلجنسيا، بعد أن تحدد معالم الطريق إلى المستقبل أن توجه الجماهير نحو هذه الثورة المزدوجة[٨].

ويضيف شريعتي أن الإنتلجنسيا الإيرانية محظوظة لأنها عاشت في مجتمع كانت ثقافته الدينية، وهي المذهب الشيعي، راديكالية أصلاً، وتتلاءم بالتالي مع أهداف الثورة المزدوجة. ذلك أن المذهب الشيعي، على حد تعبير شريعتي، لم يكن، كديانات عديدة أخرى، أفيوناً للشعب بل أيديولوجية ثورة تغلغلت في جوانب الحياة كافة، بما فيها النشاط السياسي، وألهمت المؤمنين وحفزتهم على الكفاح ضد الاستغلال والقمع والإجحاف الاجتماعي. وكثيراً ما شدد شريعتي على أن النبي محمد لم يجئ ليؤسس جماعة دينية فحسب، بل ليقيم أمة تتحرك دوماً باتجاه التقدم والعدالة الاجتماعية[٩]. ولم يهدف الرسول إلى تأسيس دين توحيدي فحسب، بل استهدف إقامة «مجتمع متكامل» Nizam-i towhid تربط بين أجزائه الفضيلة العامة، والنضال الشامل لتحقيق «العدالة» و«المساواة»، و«الأخوة الإنسانية» و«الملكية العامة لوسائل الإنتاج»، وفوق هذا وذاك، الرغبة العارمة في خلق «مجتمع لا طبقي» في هذا العالم[١٠].

يضاف إلى ذلك أن ورثة النبي الشرعيين، ومنهم الحسين وأئمة الشيعة الآخرون، قد رفعوا لواء الثورة لأن حكامهم آنذاك، أي «الخلفاء الفاسدين» و«نخبة الحاشية» حولهم قد خانوا أهداف الأمة والمجتمع المتكامل[١١]. وبالنسبة إلى الشيعة، فإن طقوس عاشوراء التي تصوّر استشهاد الحسين في كربلاء تطرح، بمنتهى الوضوح والسموّ، رسالة واحدة: إن على الشيعة، في كل زمان ومكان، واجباً مقدساً هو التصدي لما يواجهونه من محن، ومقاومتها والثورة ضدها[١٢]. وقد رأى شريعتي أن من جملة المحن التي تواجهها إيران المعاصرة «الإمبريالية العالمية، بما فيها هيمنة الشركات المتعددة الجنسيات، والإمبريالية الثقافية، والتمييز العنصري، والاستغلال الطبقي، والقمع الطبقي، التفاوت الطبقي، و«الانبهار بالغرب» «gharbzadegi»[١٣].

لقد ندّد شريعتي بالإمبريالية واللامساواة الطبقية بوصفهما من أعداء المجتمع اللدودين على المدى الطويل، بَيْد أنه ركّز في مساجلاته على هدفين اعتبرهما من الأعداء الذين ينبغي التصدي لهم على نحو مباشر. وكان الأول هو «الماركسية المبتذلة»، ولا سيما في نسختها الستالينية التي كان الجيل السابق من المثقفين الإيرانيين قد تقبّلها على علّاتها. أما الثاني فكان الإسلام المحافظ، ولا سيما نسخته الملالية التي روّجت لها وكرّستها الطبقات الحاكمة لما يزيد على إثني عشر قرناً لتخدير الجماهير المستَغَلّة.



صور للخميني
وشريعتي مرفوعة
في خلال تظاهرة
في العام ١٩٧٩
في طهران





ومن هنا، فإن أعمال شريعتي الأكثر إثارة وإشكالية هي تلك التي تتعلّق تحديداً بالماركسية، وبخاصة تنويعات الماركسية المختلفة، وبالملالي من رجال الدين، وخصوصاً تفسيراتهم المحافظة المشوّهة للمذهب الشيعي.

شريعتي والماركسية

للوهلة الأولى، يبدو موقف شريعتي من الماركسية متناقضاً. فهو يندّد بها أحياناً، غير أنه يستعير منها بصورة موسعة في مناسبات أخرى. وقد دفع هذا التناقض الظاهري بعض المحللين إلى الاعتقاد بأنه عدوّ شرس للماركسية. واشتبه آخرون بأنه ماركسي سرّي ستر معتقداته الحقيقية بحجاب إسلامي. وثمّة فريق ثالث يقللون من شأنه ويعتبرونه مثقفاً مُرْبكاً ومُرتَبِكا من الدرجة الثالثة.

أكـــــــــد أن ليس بوسع أي شخص أن يفهم التاريخ والمجتمـــــــع بدون معرفة كافية بالماركسية. وتبنى وجهة النظر القائلة بأن التاريخ الإنساني هو تاريخ الصراع الطبقي.

يختفي هذا التناقض حالما يدرك المرء أن هناك، بالنسبة إلى شريعتي، ثلاثة ماركسات لا ماركس واحد. فقد كان ماركس الشاب فيلسوفاً ملحداً في الغالب، يروّج للمادية الجدلية وينكر وجود الله، والروح، والآخرة. وفي نظر شريعتي، بالغ في تضخيم هذا الجانب الملحد في ماركس الاشتراكيون والشيوعيون الأوروبيون الذين حملوا تلقائياً على جميع أشكال الدين في غمرة كفاحهم ضد الكنيسة الرجعية. وماركس الثاني هو ماركس الناضج، العالم الاجتماعي في الغالب، الذي بيّن كيف يستغلّ الحكامُ المحكومين وكيف تعمل قوانين «الحتمية التاريخية» ـ وليس «الحتمية الاقتصادية» ـ وكيف تتفاعل البنية الفوقية في أي بلد، ولا سيما الإيديولوجيا والمؤسسات السياسية السائدة فيه، مع بنيته التحتية الاقتصادية الاجتماعية. أما ماركس الثالث فكان ماركس المُسِنّ، السياسي أساساً، الذي يعكف على تنظيم حزب ثوري، وكثيراً ما يطرح تكهنات قد تكون ملائمة من الوجهة السياسية ولكنها لا تعكس تماماً منهجيته في العلم الاجتماعي. ووفقاً لشريعتي، فإن تنويع الماركسية «المبتذل» هذا قد طغى في وقت لاحق على الماركسية «العلمية». وقد أقدم إنغلز، في نظره، على تشويه الموضوعات الأساسية. كما أن أحزاب الطبقات العاملة، بعد نموها واتساعها، قد «تمأسست» و«تَبَرْقطت». وأساء ستالين استخدام جوانب مختارة من ماركس الشاب وماركس المسنّ على حساب ماركس الناضج ليتسنى له اختزال الماركسية وتحويلها إلى عقيدة متحجرة لا تقبل بأي شيء آخر غير المادية الاقتصادية الضيّقة الأفق.

وقد رفض شريعتي الماركسيتين الأولى والثالثة من هذه الماركسيات الثلاث، ولكنه تقبّل جانباً كبيراً من الثانية. وأكد أن ليس بوسع أي شخص أن يفهم التاريخ والمجتمع بدون معرفة كافية بالماركسية. ووافق على جانب كبير من المَنْسَق والمنطلقات النظرية التي تقسم المجتمع إلى قاعدة اقتصادية اجتماعية وبنية فوقية إيديولوجية سياسية، بل إنه وافق كذلك على أن تصنف أغلب الأديان في الفئة الأخيرة، لأن الحكام درجوا على الدوام على «تخدير» الجماهير بتبشيرها بخير الجزاء في الآخرة. وتبنّى وجهة النظر القائلة بأن التاريخ الإنساني هو تاريخ الصراع الطبقي. ومنذ أيام قابيل وهابيل، البشرية على حد تعبيره، في معسكرين متناحرين: فهناك، من جهة، معسكر المضطهَدين ـ بفتح الهاء ـ أي الشعب، ومن جهة أخرى معسكر المضطهِدين ـ بكسر الهاء ـ أي الحكام. كما أنه اطّرح جانباً الفكرة القائلة بأن ماركس كان مادياً جلفاً اعتبر الجنس البشري مجرّد حيوانات لا يعجبها العجب تهتم بمصالحها الذاتية ولا تأبه بالمُثُل العليا. بل إن شريعتي أشاد بماركس لأنه أقل «مادية» من أكثر المتشدقين بالمثالية ومن يسمَّون بالمؤمنين المتدينين.

غير أن شريعتي رفض الماركسية «الممأسسة» التي رأت الأحزاب الشيوعية أنها تمثل الصراط المستقيم. وزعم أن هذه الأحزاب قد فقدت عنفوانها الثوري وخضعت لقانون البيرقراطية الحديدي. وانتقد هذه الأحزاب لأنها لم تتقبل الحقائق المستجدّة، وهي أن النضال في العصر الحديث لم يقتصر على الصراع بين الرأسماليين والعمال بل شمل الصراع بين الإمبرياليين والعالم الثالث. كما أنه اتهم الأحزاب الشيوعية والاشتراكية في أوروبا بعدم مساعدة حركات التحرر الوطني في بلدان مثل الجزائر، وتونس، وفييتنام. وفي معرض انتقاده للحركة الشيوعية، أثار شريعتي عدداً من القضايا ضد حزب توده المنظمة الماركسية الرئيسية في إيران. وزعم أن توده قد طبّق الماركسية الرئيسية بطريقة ميكانيكية، بدون

أن يأخذ بالاعتبار أن إيران، خلافاً لأوروبا، قد سادها «نمط الإنتاج الآسيوي» ولم تشهد حركات «النهضة» و«الإصلاح» و«الثورة الصناعية»، والانتقال المثير إلى الرأسمالية. كما زعم أن توده قد أخفق في تعليم الجماهير الماركسية الحقيقية، بل لم يقم بترجمة الكتب الكلاسيكية مثل «رأس المال» Das Kapital. وبدلا من ذلك، فإن توده قد أهان الحساسيات الدينية بنشر كتب تنضح عناوينها بالإلحاد مثل«المفهوم المادي للبشرية» و«المادية التاريخية» و«عناصر المادة».

إلّا أن اعتراض شريعتي الأساسي على توده والماركسية يتجلى في مراسلاته المبكرة مع فرانتز فانون. فبالنسبة إلى الماركسيين التقليديين، كانت القومية مجرّد أداة استخدمتها الطبقة الحاكمة لإلهاء الجماهير عن الاشتراكية والنزعة الأممية. واعتقد شريعتي أن شعوب العالم الثالث لن تستطيع دحر الإمبريالية، والتغلب على حالة الاستلاب، وبلوغ مرحلة النضوج إلى حد تستطيع معه استعارة التكنولوجيا الغربية بدون أن تفقد احترامها لنفسها، إلّا إذا أعادت أولاً اكتشاف تراثها الوطني وثقافتها الشعبية، وقد أكد في سلسلة محاضرات بعنوان (العودة) Bazgasht أن على المثقفين الإيرانيين إعادة اكتشاف جذورهم الوطنية التي لا تكمن في الأساطير الآرية/ الهندوروبّية، بل في المذهب الشيعي الذي يتغلغل في أغلب جوانب الثقافة الشعبية[١٤].

زعم أن توده قد أخفق في تعليم الجماهير الماركسية الحقيقية. وبدلا من ذلك. فإن توده قد أهان الحساسيات الدينية بنشر كتب تنضح عناوينها بالإلحاد مثل «المفهوم المادي للبشرية» و«المادية التاريخية» و«عناصر المادة».

ومن المهمّ أن نلاحظ أن شريعتي لم يلجأ في مساجلاته إلى الحجج التقليدية الجاهزة التي درج الملالي على استخدامها ضد اليسار: ومؤداها أن الماركسيين ليسوا إلّا مجموعة من الملحدين والكفار Kafer والمجدّفين الأخلاقيين الفاسدين، الخطاة، الأشرار حكماً. وعلى العكس من ذلك، فإنه في مناقشته للماركسية قد شدد على أن ما يميز المسلم الحقيقي ليس التمسك بالإيمان «الذاتي» بالله، وبالروح، وبالحياة الأخرى. بل هو العزم على القيام بفعل «عياني» لبلوغ الحقيقة:

«انظر إلى كيفية استخدام القرآن لكلمة كافر. إن الكلمة لا تستخدم إلّا لوصف أولئك الذين يرفضون الفعل. وهي لا تستخدم أبداً لوصف مَن يرفضون الميتافيزيقا أو وجود الله، والروح، والبعث»[١٥].

شريعتي ورجال الدين

في سياق دعوته إلى العودة إلى الإسلام والمذهب الشيعي، كثيراً ما حمَل شريعتي على«العلماء» التقليديين ليميّز نفسه من إسلام الملالي المحافظين[١٦].

«لا يكفي القول بأن علينا أن نعود إلى الإسلام. فعلينا أن نحدّد أي إسلام: هل هو إسلام أبي ذر [الغفاري] أم إسلام مروان [بن الحكم بن أبي العاص الأموي رابع خلفاء الدولة الأموية]، فكلاهما مسلم، لكنّ بينهما فرقاً شاسعاً. فأحدهما يمثّل إسلام الخلافة، والقصور، والحكام أمّا الثاني فهو إسلام الشعب، إسلام المستغلّين، إسلام الفقراء، كما لا يكفي القول بأن على المرء أن «يُعنى» بأمر الفقراء. فذلك ما قاله الخلفاء الفاسدون. إن الإسلام الحقيقي يدعو إلى ما هو أبعد من «الاهتمام». إنه يأمر المؤمن بالكفاح من أجل تحقيق العدالة، والمساواة، والقضاء على الفقر[١٧].

لقد اتهم شريعتي «العلماء» بأنهم قد غدوا جزءاً لا يتجزأ من الطبقة الحاكمة، وبأنهم «مأسَسوا» المذهب الشيعي الثوري وخانوا بالتالي أهدافه الأصلية. كما أنحى باللائمة على هؤلاء لأنهم أخفقوا في مواصلة العمل الذي بدأه في القرن التاسع عشر جمال الدين الأفغاني. ووجّه نقداً حادّاً إلى معارضة رجال الدين للأفكار التقدمية التي طرحت في الغرب، ولا سيما الأفكار الراديكالية التي نادى بها الثوار الدستوريون في الفترة بين العامين ١٩٠٥ و١٩١١. وشجب مطالبتهم لأتباعهم بـ«الطاعة العمياء»، وممارستهم «احتكار» النصوص الدينية، ومعارضتهم لتفهّم عامّة الناس للإسلام الحقيقي. وادّعى شريعتي أن رجال الدين يرفضون التطلع إلى الأمام ويستعيضون عن ذلك بـ«عصر مجيد» أسطوري مضى وانقضى، وأنهم يعاملون النصوص الدينية كمستحاثات حجرية عتيقة لا كمنابع لاستلهام نظرة عالمية ثورية ديناميّة. وقد فشلوا، في تقديره، في فهم المعنى الحقيقي لمصطلحات حيوية مثل الأمّة، وأرغموا المثقفين المسلمين على البحث عن الحقيقة في أعمال المستشرقين الأوروبيين.

وكثيراً ما شدد شريعتي على أن العودة إلى الإسلام الحقيقي لن تكون على يد «العلماء» بل على يد الإنتلجنسيا



rushanfekran. وقد أكّد في كتابه المعنون بـ«العودة» أن «النهضة» و«الإصلاح» و«التنوير» الإسلامي لن تكون كلها نتيجة لجهود رجال الدين التقليديين بقدر ما ستكون محصلة لنضال المثقفين. وفي محاضرة بعنوان (الدين ضد الدين) Mahzab Mahzab Aliyeh، زعم أن الإنتلجنسيا في العصر الحديث هي المفسرة الحقيقية للدين. كما أنه أصر في «ما العمل؟» ?Cheh Bay and Kard على أن المثقفين التقدميين هم المفسرون الحقيقيون للدين. وبالمثل، فلأنه دعا في كتيّب بعنوان توقّعات Entezar إلى الإبقاء على التعليم السكولاستي التقليدي بيَد الفقهاء من رجال الدين، غير أن مرجع الدين الحقيقي هو أبو ذر، والمجاهدون mujahidin، والمثقفون الثوريون.

ومن الواضح أن منطق الحجج التي يسوقها شريعتي شكّل تهديداً كليّاً لشرعية رجال الدين. فإذا كان الإسلام الثوري هو وحده الإسلام الحقيقي، فإن الإسلام السكولاستي التقليدي هو إسلام مزيّف. وإذا كانت الأفعال لا مظاهر التقوى والورع هي الدليل المؤكد على الإيمان الحقيقي، فإن الثوريين ــ وحتى غير المتعلمين منهم ــ هم أكثر إسلاماً من «العلماء» المتعلمين المحافظين. وإذا كان الإيمان سبيلاً أفضل من التعليم إلى تمكين المرء من الفهم الحقيقي، فإنّ فهم المكافحين الصادقين العاديّين للإسلام أفضل من فهم رجال الدين السكولاستيين. وإذا كان علم الاجتماع هو المفتاح لفهم الثورات الوطنية ــ الاجتماعية المزدوجة، فإنّ من الأجدر بالإيرانيين المعنيين أن يدرسوا علم الاجتماع والاقتصاد السياسي بدلاً من الفقه.

شريعتي وإيران الراهنة

خلال الثورة الإيرانية برز شريعتي، بلا منافس، بوصفه الشخصية الأكثر شهرة وشعبية في إيران الحديثة. وانتشرت الأشرطة التي سجلت عليها محاضراته على نطاق واسع، حتى في أوساط الأمّيين. كما نشرت أعماله وأعيد نشرها أكثر من مرة. وارتفعت اللافتات التي تحمل شعاراته في التظاهرات التي تحفل بها الشوارع، ونوقشت آراؤه بحرّية في أوساط الثوريين، ولا سيما طلاب المدارس الثانوية. والواقع أنّ آراءه كانت أكثر شيوعاً وانتشاراً من آراء آية الله الخميني. من هنا، يمكن أن نطلق على شريعتي لقب المنظّر الإيديولوجي للثورة الإسلامية.

وفي ضوء هذه الشعبية غير المسبوقة التي تمتّع بها شريعتي، فقد سعت شتى الجماعات السياسية المتنافسة على تبنّي آرائه إلى ضمه لصفوفها. وبدأ رجال الدين في الحزب الجمهوري المسيطر على الساحة السياسية يكيلون له المديح ويلقون المواعظ عن حياته، ويكثرون من الاستشهاد بأعماله عن جذور المذهب الشيعي، والثورات الثقافية، ونواحي القصور في الحركات الشيوعية، والحاجة إلى الكفاح ضد الإمبريالية الأجنبية. ولم يكن من المفاجئ أن هؤلاء كثيراً ما استخدموا مقصّ الرقيب على آرائه المناهضة لرجال الدين والملالي، وأنكروا على الإطلاق أنه تأثر بالأفكار الوافدة من الغرب. أما حركة المجاهدين فإنها، من ناحية أخرى، قد شددت على دعوته إلى الثورة الاجتماعية، وأكدت ــ خصوصاً بعد أن لجأ زعيم المجاهدين مسعود رجوي إلى باريس ــ على دعوة شريعتي إلى التمسك بالوحدة الوطنية للتصدي لأخطار الإمبريالية المستمرة.

المراجع:

١ حول الأعمال المنشورة عن شريعتي، انظر
S. Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran* (Albany, 1980), pp. 143-58; N. Keddie, *Roots of Revolution* (New Haven: 1981), pp. 215-30; M. Bayat-Philipp, «Shi'ism in Contemporary Iranian Politics», in E. Kedourie and S. Haim, eds. *Towards A Modern Iran* (London, 1980); and M.Bayat-Philipp, «Tradition and Change in Iranian Socio-Religious Thought», N. Keddieand M. Bonine, eds. *Continuity and Change in Modern Iran* (Albany, 1981), pp. 35-56.

٢ A. Shari'ati, *Rasalat-i Rushan fekr Barayi Sakhtan-i Jam'eh [The Intelligentsia's Taskin the Construction of Society]* (Solon, Ohio 1979), p. 6.

٣ A. Shari'ati, Abu Zarr (Aachen, West Germany; 1978), p. 7.

٤ في وقت لاحق، استكمل أبو الحسن بني صدر، الرئيس السابق للجمهورية الإسلامية الإيرانية، وهو من أتباع شريعتي، الترجمة الفارسية لكتاب Wretched of the Earth «معذبو الأرض».

٥ A. Shari'ati, *Islam Shenasi [Islamology]* (n.p., 1972), Lesson 13, pp. 15-17.

٦ M. Muqimi, *Harj-u-Marj [Chaotic Ideas]* (Tehran, 1972), pp. 13-14.

٧ ترجم هذا الكتاب - وأكثره مدسوس ومشكوك في صحته - ونشر في الولايات المتحدة بعنوان «الماركسية ومغالطات غربية أخرى». وقد أعطى الغربيين الانطباع بأن شريعتي مناهض للماركسية إلى الحد الأقصى.
Translated by R. Campbell, (Berkeley: Mizan Press), 1980

٨ N. Minachi, لم تكن «حسينية إرشاد» مجرد بناية، بل كانت حركة تاريخية *«Ittila'at»*, December ٢١، ١٩٨٠.

٩ Shari'ati, *The Intelligentsia's* Task, pp. 19-20.

١٠ A. Shari'ati, *Shi'i: YekHizb-iTamam [The Shi'is: A Complete Party]* (n.p., 1976), p. 27

١١ Shari'ati, *Islamology*, Lesson 2, p. 101.

١٢ A. Shari'ati, *'Ali TanhaAst ['Ali Is Alone]* (n.p., 1978), pp. 1-35.

١٣ المرجع السابق.

١٤ Shari'ati, *The Shi'is: A Complete Party*, p. 55.

١٥ For this attitude towards Marxism, see 'A. Shari'ati, *Jebr-i Tarikh [Historical Determinism]* (n.p., 1972), pp. 1-72; *Islamology*, Lessons 10-15; *Cheh Bayad Kard? [What Is To Be Done?]* (n.p., 1973), pp. 70-75; *Bazgasht [Return]* (n.p., 1977) pp. 161-70.

١٦ Shari'ati, *Return*, p. 49.

١٧ Shari'ati, *Islamology*, Lesson 13, pp. 7-8.

ليلة قَدَر مع علي شريعتي

محمود طالقاني

الإمام سيد محمود الطالقاني (١٩١٠-١٩٧٩)
مجتهد، ومناضل وطني تقدمي واحد ابرز وجوه الثورة الايرانية.

ننشر هنا هذه المقتطفات من كلمة ألقاها آية الله محمود الطالقاني في جامعة طهران بمناسبة ذكرى وفاة علي شريعتي. وسوف تخصص «بدايات» ملحقاً خاصاً بالإمام الطالقاني في مسلسل «إسلاميون خارج السرب».

تميّز المرحوم شريعتي بروح مستقصية شكّاكة منذ بداية شبابه، وأوائل عهده بالدراسة والتحصيل العلمي. كان يشك بكل شيء، حتى بدينه، فقد كان يشك بالدين السائد بين الناس، أي بذلك الدين الممسوخ، ذلك الإسلام الذي حُوّل إلى دكّان للارتزاق، ووسيلة للاحتراف وتربية «المريدين». كان لا بدّ لشابٍّ واعٍ مثل شريعتي أن يبدأ بالشكّ، لكنّه لم يبق أسير الشكّ. بدأ بالدراسة، بحث في الأصول، قرأ في المناهل الأولى، فكّر وتمعّن في التفكير، هاجر في أرض الله الواسعة، والتقى بالناس في العالم، واحتكّ بمختلف المدارس والمناهج، فتوسّعت آفاق فكره، حتّى بلور مفهومه عن إسلام ثوريّ حيّ. وعاد إلى وطنه حاملاً عبء الرسالة. إنّ هذا التحوّل والتطوّر إنما عاشه معظم شبابنا، ولكن ليس كلّ واحد منهم شريعتي، ليستطيع أن يَعبُر مخاض الشكّ والتردّد فيصل اليقين. في ظلّ أكثر العهود إرهاباً وسواداً، حيث كان مجرّد ذكر الإسلام الثوري، يعدّ أكبر جرم في نظر الطغاة، بدأ شريعتي مهمّته، فكسب قلوب الشباب وبدأ بتغيير مفاهيمهم. لقد كان إنساناً نبيلاً متواضعاً، وكم ظلمه أولئك الخصوم الذين اتّهموه بأنّه عنيد لا يقبل النقاش. كان يتحدّث ويكتب ثم يقول للآخرين: ناقشوني وقوّموني فلربّما أنا على خطأ. كلّ يوم كنّا نشهد معركة ضدّ شريعتي في أحد أحياء العاصمة. لقد شنّوا عليه حملات ظالمة مستمرة. كنّا نقول لأولئك: ماذا حدث؟ اذهبوا واسمعوا آراءه وناقشوه، وقدّموا له الردّ الذي تريدون. لكنّ الأمر كان يجري على نحو آخر، إذ كان البعض يقتطع جملة أو فقرة من كتاب له، ويستخدمها لتشويه فكر شريعتي والتحريض ضدّه في الاجتماعات العامّة ومختلف الأوساط. تلك الاجتماعات التي كلّنا نعلم بأنّ السافاك كان وراء تنظيمها سرّاً أو علانية. لكنّ تلك المحاولات لم تنل من شريعتي، وقد حقّقت أفكاره تغييرات كبرى في عقول الواعين من الناس، وخصوصاً في عقول الجيل الجديد. إنّ الانجازات التي حقّقها شريعتي في قلب مفاهيم بكاملها بين الناس، هو الذي مهّد لثورتنا العظيمة وأرسى أسسها. آخر مرّة التقيته فيها، كانت عندما خرج من السجن، وقد سهرنا الليل معاً إلى ما بعد منتصفه، وقد تلمّست فيه صفاء روح وإجادة تعبير لن أنساهما طوال حياتي، وعندما كنت أتحدّث، كان يستمع إليّ بكلّ جوارحه، ثم يعلّق على الموضوع فيغنيه بشرح أوضح وتعبير أفضل. كان آخر موضوع تحدّثنا حوله، هو سورة القَدَر، وتفسيرنا لمسألة ليلة القدر. أنا قلت جملة واحدة، فتلقّفها منّي، وشرع بتحليل بهرني وجعلني أنسى الوقت، فلم أنتبه إلّا وقد مرّت ساعة من بعد منتصف الليل. بعدها ودّعته وافترقنا. سار هو نحو قدره، نحو «ليلة قدره»، وسرت أنا نحو قدر آخر، نحو السجن، حيث اقتربتُ من الموت، لكنّني لم أحظ بالشهادة، ولربّما كانت مشيئة الله تريد بي شيئاً آخر. أمّا هو فقد هاجر متّجهاً نحو الشهادة. أرجو من الله، أن يحفظ أفكار ذلك الإنسان العظيم ونظريّاته حيّة في الأذهان. كما أرجو منكم أن تدرسوا مؤلّفاته وأفكاره وأن تطوّروا مواضيعها. ناضلوا وسيروا على الدرب الذي انتهجه شريعتي من أجل تشخيص ومعرفة الإسلام الذي نريد. إسلام الثورة الاجتماعية، لا الإسلام التقليدي والذاتي، فهذا ما كنا نصبو إليه دوماً دون جدوى. إنّ مسؤوليّة الحفاظ على الثورة ومواصلتها، تقع على كاهل الجيل الجديد. إنّني أعيش آخر أيامي، وقد وصلت إلى نهاية حدّي. أرجو من الله أن يحفظ ويوفّق الذين ما زالوا على الدرب سائرين».



منتخبات من فكر علي شريعتي

التحليل الطبقي للأديان

«إنّ التحليل الطبقيّ لكلّ مذهب عقائديّ، أو مفكّر ما، وعلى أساس من علم الاجتماع، يعدّ أساساً علمياً مثالياً لا بد لكل إنسان أن يذعن للنتائج التي يتمخّض عنها هذا البحث...».

(سيماء محمد، ١٨)

«ومن المقرّر في علم الاجتماع، أنّ لكل طبقة لساناً ومشاعر وأفكاراً ونوازع ونفسية خاصة وحساسيّات ورغبات، وخصوصاً الآمال، ونظرة خاصة إلى العالم. ونتيجة لذلك فإنّ آلامَه وحاجاته ومِحَنه خاصة به. وفي مثل هذه الحالة، لنا أن نتساءل: كيف للدين أن يتحرّر من جميع هذه الدواعي، ويخرج من ضرورات هذه النوازع؟ إنّه لا يستطيع ولا يريد، ولا ينبغي له ذلك!».

(سيماء محمد، ٢٠)

النبي محمّد: مفرد بصيغة جمع

وبعد أن يميّز بين الأنبياء بناءً على أصولهم الطبقيّة فيرى أنّ أمثال كونفوشيوس وزارادشت عاشوا في بلاط السلاطين بسبب انتمائهم الطبقي الشريف، يتناول من سمّاهم «سلسلة الرسل من الأحناف» فيقول عنهم إنهم: «الذين ينتمون إلى أضعف طبقات مجتمعاتهم وأكثرها حرماناً وهم - في الأعمّ الأغلب - رعاة إبل أو غنم، والبعض صنعة، أوّل فنّ وحرفة (نوح نجار، وداود حداد وصانع دروع والمسيح نجار، إلخ)».

«ومحمد (صلعم)، شابّ يتيم، يرعى في القراريط أغنام أهل مكّة، يهبط من اعتكافه في غار حراء، ويعلن الحرب على تجّار قريش، وتجّار الرقيق في مكّة، وجبابرة الطائف، وكسرى الفرس وقيصر الروم. وعلى الفور، يلتفّ حوله مستضعفو مجتمعه، والغرباء، والعبيد، والمحرومون، ثم تبدأ قصة العذاب، والنفي، والتشرّد، والجهاد الدائم».

(سيماء محمد، ٢٧)

«لقد آن الأوان أن ننظر مثل هذه النظرة إلى سيماء محمد (صلعم)، آخر رسل سلسلة الرعاة... يجب أن ننظر إليه من زاوية علم النفس، والاجتماع والتاريخ، وأنْ نلقي على سيماء محمد (صلعم) نظرة جديدة».

«إنّنا نعرفه الآن، وهو حيال أسلافه، رعاة مهجولون، لقد قادوا منذ بداية تاريخ الرعي، أجيالاً لا تحصى، فشيّدوا الحضارات الكبرى في العالم، إننا لننظر إليه ونتطلّع إليه، وهو في هذا الجمع».

(سيماء محمد، ٢٨-٢٩)

«والقرآن مجموعة من الإنجيل والتوراة (...) ومحمّد أيضاً تركيب ومزيج من عيسى (عس) وموسى (عس)»

«وأبو ذرّ هذا أيضاً رجل ذو وجهين، وروح له بُعدان: رجل سيف، ورجل صلاة، رجل الوحدة ورجل المجتمع، رجل العبادة ورجل السياسة، رجل الجهاد والكفاح من





أجل الحرية والعدالة والجياع، ورجل التأمّل والدراسة من أجل فهم القرآن فهماً صحيحا، ومعرفة الحقيقة وتعلّم العلوم واختزالها».
(٤٦)

«إنّ سيماء محمد (صلعم)، السيماء التي تطالع أعيننا الكلّية بعد أربعة عشر قرناً، لا ينبغي أن يُبحث عنها في سيمائه وحده فقط، بل في سيماء «الله» وسيماء القرآن، وسيماء عليّ وأبي ذرّ ووجوه أخرى صنعَها بيده. وحتى في وجوه ذلك البيت العجيب في تاريخ الإنسان، البيت الذي كان عليّ أباه، وأمُّه الزهراء، والابن الحسينَ والبنت زينب».
(سيماء محمد، ٤٧)

التشيّع أكثر التفسيرات تقدميّة للإسلام

«... وباعتراف إرنست رينان، المفكّر العظيم الذي كفّره رجال الدين المسيحي: «إنّ الإسلام هو دين الإنسان». وأنا أعتقد أنّ التشيّع ليس فرقة مذهبيّة خاصّة في مواجهة الفرق الإسلاميّة الأخرى (مثل الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة في المسيحيّة أو السنّة والإسماعيليّة والزيديّة والأشعريّة والمعتزلة، أو السنّة والشيعة بالشكل الذي تحوّلنا إليه في الإسلام اليوم) وليس مذهباً «يحتوي على الإسلام بالإضافة إلى عناصر أخرى، أو أنّ أصول الدين فيه شيء وأصول المذهب شيء آخر. أو أنّ الإسلام ثلاثة مبادئ والتشيّع هو الإسلام بالإضافة إلى مبدأين. لا. التشيّع هو الإسلام ولا شيء آخر، التشيّع هو نوع من فهم الإسلام. أيّ فهم؟! فهم تقدّميّ مضادّ للأرستقراطية والطبقيّة وحاكميّة البشر (...) التشيّع - من الناحية الاعتقاديّة - هو أكثر التفسيرات تقدميّة في مدرسة الإسلام الفكريّة، ومن الناحية الاجتماعيّة والسياسيّة كان أكثر الأجنحة تقدميّة وجماهيريّة في تاريخ الإسلام».
(الآثار الكاملة، ٦، ١٠٧-١٠٩)

«ما حَفظَ علاقتي بالدين هو عقيدتي العلميّة ومسؤوليّتي الإنسانية فحسب، وإلّا فأنا أترزّق من الدين. إنّني اؤمن به كحقيقة لا مصلحة عمل أو مصلحة اجتماعيّة واقتصاديّة. وأنا أيضاً مفكّر مثلك اؤمن بأهداف مثل أهدافك وشعاراتك، إنّني أيضاً أهدف وأسعى إلى اجتثاث الظلم والتفرقة من جذورها، أن أضمن للإنسان حريّته، وأبحث أيضاً عن دين يقضي على الفقر والتفاوت الطبقيّ، أبحث عن مذهب يمنح البشر النجاة والحريّة في هذه الدنيا، أبحث عن مسؤوليّة تعد للجميع في الدنيا الحياة والثقافة والكمال، وأبحث عن مذهب يقيم ميزان العدالة في مجتمع اليوم وقبل الموت، ومن أجل هذا في حدّ ذاته أنا مسلم، ومن أجل هذا نفسه أنا شيعي».
(«أبي وأمّي، نحن متّهمون»، الآثار الكاملة، ٦، الترجمة العربية، ٢٠٠٢، ١٠٦)

لا لدين تبرير الفقر

«إنّ ذلك الإله الذي اؤمن به، وذلك الدين الذي أومن به، ليس دين تبرير الفقر، هو الدين الذي يعتبر الفقر جار الكفر اللاصق [كاد الفقر أن يكون كفراً] يقول أبو ذرّ أعظم ربيب لرسول الإسلام وعليّ: «عندما يدخل الفقر من باب دار، يخرج الدين من الباب الآخر». وعليّ الذي هو تجسيد للإسلام يحذّر ابنه قائلاً: «بنيّ، استعذ بالله من الفقر فإنّ الفقر منقصة من الدين ومدهشة للعقل وداعية للمقت»».
(الآثار الكاملة، ٦، ١١٤)

«إسلامي ليس هو إسلام الأثرياء، وليس دين رياضات فردية من أجل النجاة الشخصية وبعد الموت، هو إسلام أبي ذرّ وتشيّع أبي ذرّ، والذي كان يرفع شعاراته لا ضدّ نظام الكفر بل ضدّ نظام عثمان خليفة الإسلام وجامع القرآن وناشره، إنّه يثور ضده ويقاتله!! وهذا هو التشيّع، وشعاره ليس العبادة ولا هو تفسير خاصّ لهذا الكلام ولهذا المبدأ ولهذا الغرض، إنّه ضدّ الكنز، ضد رأس المال أي الرأسمالية، الكَنْز أي جمْع الذهب عن طريق استغلال الناس، هذا هو شعار تشيّع أبي ذرّ. تلي الآية ٣٤ من سورة التوبة «يا أيّها الذين آمنوا إنّ كثيراً من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدّون عن سبيل الله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشّرهم بعذاب أليم»، التوبة: ٣٤».
(الآثار الكاملة، ٦، ١٦١)

في «المَعاد»: الدنيا هي الأصل

«إنّ فلسفة «المعاد» في السلام الحقيقيّ ليست فلسفة رفض «المعاش»، وليست وسيلة في أيدي طبقة رجال الدين والأقوياء وكانزي الذهب للتغرير بالناس وصرفهم عن الحياة الماديّة وعن الاهتمام بالدنيا والمجتمع، وليست «جنّة الآخرة» في الإسلام الحقيقي أملاً واهياً من أجل تعويض «جهنّم الدنيا»، وإنّ دعوة الإسلام إلى التفكير في الحياة بعد الموت أساساً، وفي سعادة الإنسان ومتعته ورفاهيّته في العالم الآخر، لا تعني ألّا نفكّر في هذا العالم وألّا نهتمّ بالحياة قبل الموت، أو أن تكتسب عمارة الآخرة والتمتّع والنجاة في القيامة بخراب الدنيا والحرمان والذلّة في الحياة!!

الأمر على العكس تماماً، وعلى العكس من الرؤية العامّة الدينيّة الرائجة، لا يعتبر الإسلامُ المعاض والمعاد، والماديّة والروحانية، والدنيا والآخرة مفاهيم منفصلة كلّ عن الآخر ومتعارضة، بل يقدّم الدنيا في الأساس على أنها «المكان الوحيد للعمل والإنتاج والنضج والبناء واكتساب القيَم الماديّة والروحيّة والسعادة الأخرويّة»، فالحياة الدينا وسيلة لاكتساب القيَم الإلهيّة للحصول على استحقاق الجنّة. والدنيا في الأساس هي الأصل، والحياة قبل الموت هي الأصل، والآخرة فرع للدنيا، بمعنى أنّ الحياة الأخرويّة، والسعادة والنجاة الإلهيّة، والمصير النهائيّ للإنسان في المعاد، نتيجة ومعلول لسيرة الإنسان في حياته الدنيا هذه.

(...) ومن هنا فإنّ أولئك الذين يظنّون أنّ تحمّل الفقر والذلّة والعبودية والمرض والتأخّر والضعف والشقاء المفروض عليهم في حياتهم الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة من قبل الاستبداد والاستغلال والاستعمار... يظنّون أنّ هذا عامل تعويض وجزاء إلهيّ واكتساب للثروة والعزة في الآخرة والنجاة والعافية ودخول الجنّة، قد تجرّعوا خديعة أصحاب الدنيا الذين «استحمروهم» باسم الدين ودفعوهم إلى تحمّل مصيرهم التعس والصبر عليه، ويجيب القرآن الكريم عليهم وعلى المفكّرين العلمانيّين بالطبع، وكلاهما اعتبرا الخداع الاستعماري ديناً، إذ يقول: «ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمي وأضلّ سبيلا»، الاسراء، ٧٢».

(الآثار الكاملة، ٦، ١٤٦-١٤٨)

التشيّع الصفوي والتشيّع العلويّ

«إنّ الشعارَين الرئيسيين اللذين يحملهما الشيعيّ في نهضته وهما الإمامة والعدل - ولكنْ بمعناهما النظريّ في التشيّع العلويّ والمطبّق عمليّاً «بواسطة» عليّ وحكومته - استقطبا أصحاب الضمائر الحيّة سواء من القطاعات المسحوقة للشعب أم من الشخصيّات الثقافيّة المسؤولة. ذلك أنّ حركة النضال البشريّ اليوم تتطلّع إلى ترسيخ مبدأي الحريّة والمساواة خصوصاً في بلدان العالم الثالث التي تعيش في خضمّ التيارات الإحيائيّة. وقد قامت الحركات والثورات فيها على أساس أيديولوجيّ يطمح إلى تحقيق هذين الهدفين الكبيرين باعتبار أنّ المعاناة الحقيقيّة لبلدانها تشتمل على الجانب السياسيّ في الحكومات الاستبداديّة والاستعماريّة، وعلى الجانب الاجتماعيّ تتجسّد تلك المعاناة بأنظمة الاستغلال الطبقيّ. ومن الواضح أنّ الإمامة والعدل يحتلّان موقعاً هاماً على كلا الجانبين. غير أنّ المذاهب الأخرى وللأسف الشديد، هي ما بين مذهب غارق في عالم الروح وما وراء الطبيعة، أو مذهب تتولّاة رسمياً طبقة من رجال الدين، يحتكرون لأنفسهم مهامّ تفسير الدين ومرجعيّته، وغالباً من أجل ضمان مصالحهم الطبقيّة وتأمين مصادر ارتزاقهم من السلطات الحاكمة، ويلجأون بدلاً من ذلك إلى ترويج البعد الأخلاقيّ الفرديّ ويدعون الناس إلى الزهد بالدنيا والتعلّق بالآخرة وإهمال كلّ ما يتعلّق بهذه الدنيا الدنيّة».

(التشيّع العلوي والتشيّع الصفوي، ١٤٦-١٤٧)

«من هنا نقول لو أنّ التشيّع العلويّ الذي يساوي (الإسلام باستثناء الخلافة) وبمعنى أوسع الإيمان مضافاً إلى العدل والحثّ والاعتقاد والأخلاق والمعنويّة والخير، الإسلام المتّحد دائماً مع الإمامة والحريّة والمفنّد لجميع الأساطير والأقاويل التي يبرّر وينظّر أصحابها للجهل والفقر أو يفصلون بين الله والخبز ويعتبرون أنّهما ضدّان لا يجتمعان: الله للناس والخبز لهم!

لو أن التشيّع العلوي، مذهب الاقتداء بالإنسان الذي يقاتل ببسالة ويتعبّد بخضوع، الإنسان المفعم قلبه بالعشق الإلهي والغارق في بحر التأمّل والجمال، وقاسي القلب على جور المستبدّين وخيانة المنافقين، والعطوف على أطفال المدينة فيأتيهم بالخبز والماء بيديه الكريمتين في جوف الليل البهيم.

بلى! لو قُرئ إيمان عليّ وتشيّع عليّ ودين عليّ القائم على العدل والإمامة وفُهِم من خلال وجهِ عليّ



الناصع القويم، ولو عُرض هذا الدين بسماته ومزاياه وخصائصه على ضمائر المسحوقين في البشرية قاطبة وعلى عقول المتنورين في شتّى أرجاء العالم ممّن قطعوا على أنفسهم عهداً بأن يسخّروا خدماتهم الفكريّة لصالح أممهم وشعوبهم، لو حصل كلّ ذلك فإنّ كلّ شيء سوف يتغيّر دون ريب وشكّ ولدوّى صدى اسم عليّ في الليل المظلم للقرن العشرين وعصف بكلّ أبراج الجهل والإجرام والخيانة، وزأر كالأسد في غاب البشريّة وعلا إلى عباب السماء عاصفةً تدُكّ عروش الطغاة والمستبدّين ولعاد نسيماً بارداً يلاعب أغصان الشجر ويثلج صدور طلّاب الحقيقة ويبعث في صدورهم الحياة من جديد.

نسيم أمل يزيح ظلام ليلك يفجر الحرية، ليل أنت يا من تدرك العظمة التي يمنحها الإيمان للإنسان وتستشعر الحرارة التي تنبعث في قلب العاشق من شدّة الخفقان. وتَحرّق لرؤية يوم الخلاص لأمّة أسَرَها التقديس الفارغ... أنت يا من تشمّ رائحة الخبز في يد الجياع كما تشمّ رائحة الله في المحراب. إليك أنت فقط أصرّح برغبتي العارمة بأن تعرف حقيقة ماذا يعني «عليّ».

ولكن هيهات. فرن إكسير الاستحمار الصفوي المشؤوم استطاع أن يصنع من «الدم» «ترياقاً» ومن «ثقافة الاستشهاد» «ترنيمة نوم».

جهاز الدعاوي الصفوي المتكوّن من روحانيّة كنسيّة (رهبنة) ومن روحانيين هم بمثابة أدوات لدين الدولة الرسميّ، نجح هذا الجهاز في إنجاز عملين متضادّين: أوّلاً: أنه كان مجبراً على حفظ التشيّع بل الترويج له، ليشكّل منه ركيزة لتسويق نظام حكمه بين الجماهير، ويتبع ذلّ عزلِ الشعب الإيراني عن العالم الإسلامي وزرع العداوة والكراهيّة بين الإيرانيين وغيرهم من المسلمين. وثانياً: كان عليه أن يبذل جهداً استثنائياً وحاذقاً في شلّ حركة التشيّع ومسخ حقيقتها وإحباط تأثيرها في القلوب والعقول، على نحو يبقي علياً ولكن بدون أن يستلهم الشيعيّ منه الحريّةَ والعدالة، وتبقى كربلاء ولكن شريطة أن ينام الشيعيّ ولا ينهض ولا يتدخّل بشأن الولاة، ولا مانع من أن يُثار بحث موضوع الإمامة ولكن فقط في الاتجاه الذي يزرع الفتنة ويخلق العداوة والبغضاء والعصبيّة والنعرات القوميّة بين الفرس والترك والعرب ولا يتعرّض للسلطان الصفويّ ولا يؤثر على مواقع الخلل والانحراف والمجازر البشعة التي قام بها الشاه عباس، نعم ليبقى أصل التشيّع ولكن شرط أنْ لا يتعرّض للظالمين، وكذلك الولاية لتطرح على المنابر ولكن على النحو الذي يسبّح بولايات الجُور، وباختصار، كان على الجميع أن يصبحوا شيعة فإذا تلكؤوا لحظةً نالهم حدّ السيف، ولكن أيّ شيعة؟ شيعة يبكون طول عمرهم على الحسين ويضعون أيديهم في أيدي... ماذا أقول؟!

وبالتالي فإنّ الشيعيّ صاحب العواطف الجيّاشة والقلب الرقيق والمشاعر الثوريّة الانتقاميّة والذي يندب حظّه ليل نهار ويقول: «يا ليتنا كنّا معكم فنفوز فوزاً عظيماً!». سوف ينهض هذا الشيعيّ ساخطاً على الجور والظلم وغَصْب الحقّ وسفك دم الحسين، ويثور ويتأجّج الغضب في روحه وكيانه ويسترخص نفسه ويشهر سيفه بيده عالياً ليضرب بكلّ صلابة وعنف... رأسه!

كيف استطاعت الصفويّة أن تنتج تشيّعاً بشبه التشيّع في كلّ شيء وليس فيه شيء منه؟!

يا له من مقلب كبير!

تشيّعٌ في الظاهر هو أكثر أصالةً من التشيّع الأصلي وفي الباطن لا ينفع الناس ولا يضرّ أعداءهم!

فهل هذا ممكن؟»

(التشيّع العلويّ والتشيّع الصفويّ، ١٤٨-١٥١)

الكيمياء الصفويّة

«للوهلة الأولى، ربّما يقول قائل إنّه كان على الصفويّة أن تعتّم على حادثة كربلاء وكلّ ما يرتبط بها لتزول من الأذهان تدريجياً، وكان ينبغي لها بالمقابل أن تسلّط الضوء أكثر على موقف الإمام الحسن في الصلح مع معاوية ولن تحتاج جينئذ إلى أكثر من تحريف فلسفته وتجريدها من العمق وتحويلها إلى آله تخدير والتعاطي مع الصلح من زاوية تساوميّة محضة! غير أنّ الصفويّة لم تَقنع بهذا المستوى من التوظيف الدينيّ وسعت إلى تحقيق هدف إعجازيّ عظيم تمكّنت خلاله من الإبقاء على تشيّع الدم والشهادة والثورة والرفض وجعلت من الحسين محوراً لكلّ نشاطاتها الدعائيّة ومن عليّ شعاراً لكلّ نهضة، وحافظت على الحالة الثوريّة وعلى نزعة التمرّد والعصيان لدى الإنسان الشيعيّ، واستمرّت في شحذ الهمم وتأجيج المشاعر على مدى شهرين كل عام (محرّم وصفر) بل على مدى عام كامل وأصبح كلّ يوم عاشوراء وكل أرض كربلاء. وروّجت لعليّ وشخصية عليّ وخصاله المتجسّدة في الثورة والشهادة والجهاد

به متفکر گرامی استاد عبدالله وجیه که «از او بوی نفس
رحمن را میشنوم» و نمیرد انشاء. به این امید که این
بیت مثنوی را بخوانند چه خود آوازیست که در این عصر
غریب است و قلب آشنای غریب را شیدا کند.

ارادتمند، شریعتی

مشهد، خرداد، ۵۰

من رسالة
وجهها شريعتي
لأحد أصدقائه



ورفض خلافة الجور، ولكنّها في الوقت ذاته، عملت بذكاء على توجيه المشاعر الانتقامية والعواطف الملتهبة للتيار الشيعي الرافض للاستبداد والتمييز نحو الجبهة التركية وضدّ عموم أبناء الأمّة الإسلامية!

وبغية تحقيق هذا الغرض كان على التشيّع الصفويّ أن يلجأ إلى أسلوب معقّد وشائك يجمع فيه بين تعظيم وتقزيم ائمّة الشيعة الذين قادوا نهضة المقاومة على مدى قرنين ونصف من الزمن وقد قضوا ما بين مقتول أو مسموم في هذا الطريق الجهادي الرامي إلى تخليص الناس من ممارسات الجهل والجور.

(...) فمن جهة، يجري العمل على رفع مقام ومنزلة الإمام إلى مرتبة الألوهية. ويتحوّل الإمام الذي هو وصيّ النبيّ في التشيّع العلويّ وهو الأنقى والأعلم الذي يتولّى مهمّة مواصلة قيادة المسيرة بعد النبي، وهو الشخص الذي يجب أن يكون المرجع في الفهم الصحيح للقرآن والسنّة (الإسلام بمعنى آخر)، يتحوّل هذا الإمام من عبد طاهر وقائد من جنس البشر إلى موجود غير بشريّ شبيه بالآلهة الصغار الذين يَحيون بالإله الأكبر في الأساطير وفي معتقدات الأديان الوثنيّة. ولهذا الموجود خصائص إلهية كالخالق والرازق والمدبّر والمهيمن على مصائر الناس ويتمتع بولاية تكوينيّة على حدّ ولاية الله!

التشيّع الأحمر مقابل التشيّع الأسود

ومن جهة أخرى، فإن إمام الشيعة الذي يشهد له التاريخ كلّه والناس قاطبة، مؤمنهم وكافرهم، بأنه مظهر التقوى والورع والعدل والحقّ والعلم والحريّة والجدارة في قيادة النهضة ومقاومة الظلم والجهل والجور والترف والاستبداد، وهو المرآة التي تتجلى فيها مضامين الإنسانيّة والفخر والاعتزاز والفضيلة والشرف والنزاهة والوعي والصمود والتحرّر وعدم المساومة على الحقّ، شخصية بهذه المواصفات السامية يتحوّل بفعل الجهد الصفويّ إلى كائن ضعيف عاجز مساوم خائف أنانيّ انتهازيّ منعزل، يعارض منطق الشهادة ويستنكر على الناس تفكيرهم بالخروج على النظام الفاسد ومقارعة الظلم، ويدعو إلى الحفاظ على موقعية الخليفة حيال التيارات المتطرّفة حتى ما كان شيعيّاً منها. ويروّج مبدأ الرضا والتسليم للأمر الواقع ويفتي لمصلحة الجهاز الحاكم ولو كان على خلاف الشرع عملاً بالتقيّة! وهو في نهاية المطاف إنسان محتقر عديم الشأن ينظر إليه الخليفة نظرة احتقار وسوء ظنّ. وهو بالمقابل مستعدّ للقيام بأيّ شيء لمجرّد إرضاء الخليفة وتغيير نظرته إليه! يتشرّف بالانتساب إلى الخليفة ممّن يتأملون أن يجود عليهم الخليفة بالعطايا والهبات، يتشرّف بالوقوف على بوابة بلاط (أمير المؤمنين) يسبّح بالثناء عليه وتقديس موقعه والدعاء له وتسلّم الثمن.

ويغية إرساء قواعد حكم رجعي على دعائم نهج ثوري وتأسيس حكومة الزور والزيف والاستبداد السياسي والاستقلال الطبقي على دعامتي «العدل» و«الإمامة»!

وبغية تبديل ماهية «التشيّع الأحمر» - وذلك لونه على الدوام - إلى تشيّع أسود وذلك لون الموت الذي ارتدته الصفوية بحجة العزاء - ومن أجل أن يتّخذوا من «الولاية» سنداً قويّاً ومقدّساً «للخلافة» وسيفاً قاطعاً بيد «الخليفة» ومن «عاشوراء» أفيوناً مخدّراً للإيرانيين ومادةً لتأليبهم على العثمانيين!

هامش

...استطاعت بتروكيمياء الاستحمار الصفوي أن تنتج معجوناً غريب الأطوار مركّباً من العناص الثلاثة = التصوّف الإسلاميّ والقوميّة الإيرانيّة والسلطنة الصفويّة، واجتمعت بها الأضداد والنقائض، ورغم استحالة ذلك عقليّاً، فلقد تحقّق عمليّاً وجرى الاختبار بنجاح في مجتمعنا الديني على مدى ثلاثة قرون حتى اعتاد الناس عليه.

نعم! من أجل هذا وغيره كان على ماكينة السحر الأسود الصفويّ أن تنتج سائلاً يصلح لجعل الشيعي قوياً وضعيفاً في آن. (...) الشيعي بفضل هذا الإكسير الكيماوي، يستغرق الوقت ليل نهار في إنشاد الشِعر وكتابة النثر في مدح الأئمة والثناء عليهم والإشادة بخصالهم ونقل مناقبهم وكراماتهم وأفعالهم الخارقة للعادة والخصوصيات الغيبية والمعجزات التي ظهرت على أيديهم قبل الخليقة وبعدها وقبل الولادة أو أثناءها وعند الموت وفي القبر وفي عالم الرؤيا والمنام واليقظة والانتباه...»

(التشيّع العلوي والشيع الصفوي، ١٦٤-١٧٠)



نون والقلم



الحزب الذي لم يقع

عباس بيضون

شاعر وروائي، لبنان. مسؤول القسم الثقافي في جريدة «السفير». «الحزب الذي لم يقع» فصل من رواية تصدر قريبا للمؤلف.

لم أحب في البداية رواية «سيّد الذباب» لوليم غولدنغ، فأنا لا أحبّ الكنايات الرمزية. لم يرق لي أن يتحوّل لعب الأولاد إلى آلة استبداد. الآن أعيد النظر فيها إذ يخطر لي أنّ السياسة ليست بعيدة جداً عن لعب الأولاد.

كنت ولداً عندما نشبت أوّل حرب أهليّة بعد الاستقلال. كانت حرباً قصيرة أنهاها الجيش بعد أن صار قائده رئيساً للبلاد. في الثالثة عشرة كنت طفلاً معجزة لكن ما أكثر الأطفال المعجزة ذلك الوقت، يكفي أن يتكلّم الواحد مثل الراديو ليغدو منهم، وأنا كنت أتكلّم. أحفظ قصائد لسليمان العيسى وقرأت بضع أوراق من كرّاس بحجم الكفّ يحوي دستور الحزب، علماً بأن الكبار لم يكونوا قرأوها. كنت أتكلّم أحياناً أفضل من الكبار وأسبقهم في تركيب الجمل، لذا عوملت ككبير وحين شرّفوني باختياري صديقاً للحزب لم أكن أجتمع مع من هم في سنّي، بل مع كبار لا يتوقّفون عن امتداح مواهبي المبكرة. هذا ما غرّني غالباً في العمل الحزبي. كنت أشعر أني لم أكن في سني ولا في طاقتي الحقيقيّتين، كنت ألعوبة الكبار وسرّني ذلك كثيراً. لكنّها لعبة كبيرة عليّ بالطبع. لم أكن في عمري ولا في أعمارهم والنتيجة أنّي لم أكن في أيّ مكان. صحيح أنّي كنت أجتمع مع الكبار لكنّ هؤلاء كانوا خارج الاجتماع كباراً فيما كنت أنا أجد صعوبة حقيقيّة في استعادة طفولتي.

موهوب في عِشرة الكبار

كنت معهم في الاجتماع فقط لكنّي لم أكن معهم حين يلعبون الورق أو يتحدّثون عن البنات أو يجلسون في المقهى، رُكّب لي كلام ليس لي. ركّب لي عمر ليس لي. كانوا يكرّمونني بالجلوس معهم لكني لم أجدهم أفضل، كنت بينهم الوحيد الذي أسترق نظرة إلى دستور الحزب وكنت لذلك مؤهّلاً للجواب عن أسئلة من صميم العقيدة كذلك السؤال المعجزة عن الفرق بين الاشتراكية العربيّة والشيوعيّة، انتهى ذلك بي لا إلى إساءة الظنّ بالكبار فحسب بل إلى الاستخفاف بالمسألة كلّها. ما فعلته كان أشبه بالغشّ، كنت كمن يسرق من ورقة زميله. الأوراق التي بحجم الكفّ من الدستور لم تأخذ منّي سوى دقائق وكانت بكلِ مقياس خفيفة وسهلة، أن يضمن لي شغل دقائق موقعاً كان من الغشّ، لكنّ الأسوأ هو دوّامة الغشّ تلك التي دخلت فيها. إذا كانت قراءة بضع أوراق من الغشّ فعدم قراءتها من الكبار يعني أنّنا في عالم من الغشّ وكما يعني أنّ الحزب بكامله مغشوش وأنّه مبنيّ على خراب.

كنت ألهو، هذه هي الكلمة، فمنذ فهمت أنّ بضع صفحات بحجم الكفّ مهجورة ولا يجد أحد دافعاً لقراءتها أدركت أنّ لا شيء يصل بين المجتمعين وأنّ اجتماعنا نفسه بلا معنى والحزب، بما هو بنيان يتأسس من هؤلاء الناس وهذه الاجتماعات، ليس له وجود، وإذا كان له وجود فلن يكون سوى هراء. كنت ألهو، كنت سعيداً بصحبة هؤلاء الناس وبمكاني بينهم، لكنّي أدركت أنّ لا شيء يحسب سوى متعة الجلوس بينهم تحت الشجيرات قرب النبع. لا شيء يزن في الحقيقة سوى هذه الصحبة وهذا الوقت الذي نمضيه معاً، أمّا الحزب، أمّا الاجتماع فهما فقط مثل الأشجار ومثل النبع مكان للقاء وربّما سبب ومناسبة. هكذا كنت باكراً غشاشاً، أمّا الاجتماع فكان إطاراً للغشّ وواسطة. كنت غشاشاً ومغشوشاً وسعيداً بالاثنين. في سنّ مبكرة غدت السياسة ألعوبتي وفي سنّ مبكرة أيضاً صارت السياسة لهواً كما باتت من الاجتماعيات، أي أنّها لا تحتاج إلى أكثر من المزاج، لا تتطلّب صدقاً ولا نزاهة

ولا تماهياً مع الذات. هكذا تحوّلت أشواقنا وأنظارنا على المستقبل واستثمارنا في الأمّة وخطاب التحرير، صارت هذه جميعها موكولة إلى كل شيء إلّا إلى الآلة التي توخّينا منها أن تصنعها والاجتماع الحزبيّ الذي أملنا أن يكون طريقاً إليها، سيتكرّر هذا مراراً وسنجد دائماً هذا التفاوت الهائل بين أشواقنا السياسية والوسائل والأدوات التي اعتمدناها لتحقيقها. هذا التفاوت سيغدو أكثر فأكثر سيزيفيّاً وسيبدو العمل الحزبيّ لذلك طحناً في الهواء وعبثاً في عبث.

أخذني النقاش إلى الحزب الشيوعي

كنّا عام ١٩٥٨ أي بعد عشر سنوات من سقوط فلسطين، وستّ سنوات على الانقلاب الناصري في مصر وإبّان وحدة مصر وسوريا، وبعد تأميم قناة السويس، واعتماد الاشتراكية والتصنيع الثقيل. كانت أنظارنا مشدودة إلى المستقبل ولا نشكّ أنّه يصنع أمام أعيننا وفي وضح النهار. كنا مليئين بالحماسة والطاقة والإيمان. لو تصنّع هذه الحماسة لأمكنت كهربة البلاد على مدى قرن. مع كل هذا التسييس والاستنفار لم نفعل شيئاً، بالعكس رأينا الديكتاتوريات تُبنى تحت أعيننا ولم نتحرّك. يمكن القول إنّنا كنّا قاعدة هذه الديكتاتوريات ووظّفنا حماستنا وطاقتنا في سبيلها. يمكن لهذا التسييس المفرط أن يكون آفة حقيقيّة وأن يذهب في اتجاهات غير محسوبة. لا ننسى أنّ التسييس المفرط هو عمل الفاشيّة وأنّ التعبئة اليوميّة هي أيضاً من الفاشيّة. يمكن أن نقارن ذلك مع الانتفاضات التي تقوم بها الآن أجيال لا نقول إنّها غير مسيّسة لكنّها قطعت مع زمن التعبئة اليوميّة والاستنفار الدائم، استطاعت بذلك أن تنفذ إلى سياسة مميّزة عن تلك التي تُملأ بالأبواق والمارشات العسكرية وتنبع من حاجات أخرى.

لم يكن هناك أي متعة مع قواعد العمل السري ومــــــــــــع الغليان الذي غذاه عبد الناصر ضد الشــــــــــــــيوعيين. احتــــــــــــــرست وصديقي النبيه من أن نستفز أحدا.

أخذني النقاش إلى الحزب الشيوعي. خسرت نقاشاً مع زميل شيوعي فوجدت نفسي على باب الحزب، لا بدّ أنّ هذا النقاش الذي ربحه الحزب كان كلّ عمله ذلك الحين. وجدت نفسي في فرقة كنت أيضاً الولد الوحيد فيها، إلى جانبي الزميل الذي هزمني وكان بالنسبة لي شاباً فبيني وبينه أربع سنوات جعلته في السابعة عشرة فيما كنت أنا في الثالثة عشرة. كان بالتأكيد نبيهاً أحسن الفرنسيّة بجهده الشخصي ويرسم، أمّا الآخران اللذان كانا معنا في الغرفة فكان واحد بطول نخلة وعقل دجاجة، أما الثاني فكان ابن ريف يتعلّم في المدينة ويقرأ بتمعّن النشرة الأخبارية السوفياتية «تاس»، ولم يكن لديهما أيّ ميزة عن الطحين الاجتماعي الذي خرجا منه. كان الأربعة تلاميذ ولم يكن لدى الحزب سوى قواعد العمل السرّي. نصل إلى مكان الاجتماع في أوقات متباعدة بمعدّل ١٠ دقائق بين الواحد والآخر ومن اتجاهات مختلفة. هذه المرّة كنّا سواسية. الشيوعيّة ليست شيئاً يستنتج من كرّاس بحجم الكفّ. وما قرأته عن الفارق بينها وبين الاشتراكية العربية لم يعد ينفع. دعاني إلى دخول الحزب فضولُ المعرفة، لكنّ الرفيقين اللذين كانا من مرتبة أعلى ويحضران اجتماعاتنا للإشراف عليها لم تكن عندهما أجوبة. كان واضحاً أنّ لديهما أسباباً للعمل الحزبي ليس الفكر بينها. لا نجد الشيوعيّة في كرّاس. مع ذلك كانت هناك كراريس لم يتكلّفوا الاطّلاع عليها. الفكر آنذاك من أي طريق كان ليس لازماً للعمل السياسي ولأيّ عمل. لم يكن الشيوعيّون أنبه من غيرهم. كانوا من الفئة نفسها ولم يكن هناك أي مقياس للفوارق، لم تكن على كل حال واضحة لأحد. كان المجتمع يُنبت مجموعات حزبيّة وطائفيّة وعائليّة بنفس الشروط تقريباً. هذه المرة كانت سهولة العمل الحزبي عبئاً علينا. لم يكن هناك أيّ متعة مع قواعد العمل السري ومع الغليان الذي غذّاه عبد الناصر ضد الشيوعيّين. احترستُ وصديقي النبيه من أن نستفزّ أحداً. أنا تكتّمت على انتمائي للحزب. بينما كان زميلانا الآخران في الفرقه لا يستطيعان الكتمان، بل كان الواحد منهما بمتعة مازوشيّة سرعان ما يترافع عن الحزب وعن مواقفه من الوحدة ومن زعامة عبد الناصر فتلحقه مجموعة يتراشق مع أفرادها الجدل الذي سرعان ما يحتد ويتحول إلى تجاذب بالأكف. أنا صوناً لنفسي لم أدخل في نقاشات من هذا النوع لكنّي فعلتها مع صديق مقرّب كنت واثقاً من أنه سيحفظ لسانه، لم يحفظه وأشاع أنّني شيوعيّ فصرت عندئذ أهرب منه ومن سواه. لكنّ الضغينة كانت تلعب ولم يفعل السياسيون يومها سوى زرع الضغائن. هكذا صفعني



واحد أمام الدكان بلا سبب ولحقني آخر يتصيّد فرصة لضربي. أما رفيقاي المتحمسان فنالهما صفع كثير.

أردنا أن نعرف فطلبنا من الرفيقين المشرفين أن يرسلا أحداً لتعليمنا. كان هذا الأحد موجوداً وسمّياه لنا لكنّه لم يأت. قالا لنا إنه سيأتي ليدرّسنا تاريخ الحزب الشيوعي السوفياتي لكنّه لم يأت. كانت قواعد العمل السرّي تنتهي بأن تخيفنا نحن، وكنّا نحن الذين نقع تحت وطأة سرّيتنا. كنا صغاراً ولم نكن مهيئين بعد لنصبح خفيّين، لم نكن مستعدّين بعد للنّظر في ساعاتنا قبل أن نتحرك، وللدّوران نحو الاتجاه الفعلي، وللتظاهر بأنّنا لسنا نحن وللرعب من الأزمنة والأمكنة.

لم أكن مستعجلاً. في ظرف أشهر عبرت حزبين. هذا أشبع تطلعي للرجولة. عملت عمل الكبار مرتين. يدخن الواحد في البداية ليراه الناس وينتهي إلى أن يدخن ليتحمل وحدته. أنا في نصف سنة خرجت من حزبين وحيداً.

لم تكن هذه القواعد لازمة تماماً في ذلك الوقت لكنّنا ضخّمناها في مخيّلاتنا حتى غدت أخطبوطيّة وهائلة. لقد شملنا الرعب منها، وبدلاً من أن نشعر بخطرنا خفنا من أنفسنا. ثم إنّنا لم نكن مهيئين أيضاً للشعور بأنّنا منبوذون. لم تكن العلاقة بيننا وبين مجتمعاتنا قد وصلت إلى الحدّ الذي لا نبالي بأن نكون غرباء فيه. كنّا على وشك لكنّ الوقت لم يحن. لم نحتمل أن نمشي ونحن محاطون بالعيون. أن نعبر ولا نعرف من يتربّصون بنا، من يمكنهم أن يوجهوا لنا لطمة على الخدّ. لم يكن لنا قبل بهذا الشرّ، ولا نطيق أن يتدفّق كلّه علينا. لقد لامس ذلك الخوف الطفولي من الغيلان ومن مصاصي الدماء ولم نكن افترقنا من زمان عنه.

حزبان في ظرف أشهر

كنّا نتوخّى من شبابنا الأوّل أن يعوّضنا عن طفولات جريحة وسوء تفاهم غير مفهوم مع مَن حولنا، ولم نكن على استعداد لكي نبدأ هكذا. لم يكن في الأمر أيّ متعة. كان بوسع تعليم ما أن يعطينا امتيازاً. لو عرفنا ما هي الشيوعيّة لوجدنا في ذلك ثمناً مقبولاً لانعزالنا لكنّنا الآن كنّا ندفع خسائر باهظة مقابل لا شيء. كنّا منبوذين ومتّهمين ومهدّدين بلا سبب واضح سوى أنّنا نحمل على جباهنا هذه الماركة التي لا نعرف معناها. والتي لجهلنا ما هي بدأنا نحن أيضاً بالخوف منها. كان يكفي أن نعلم أنّها تهمّه وأنّها خطيرة إلى هذا الحدّ لنتشوّش حيالها. هكذا بدأت الاجتماعات تضطرب وأخذنا نتبادل التغيّب عنها حتى توقّفت.

يمكن أن نتابع مصائر أفرادها. النبيه فوزي سقط ابنه في عمليّة انتحارية لحزب الله وتحوّل بعد ذلك إلى متديّن متفانٍ في إيمانه. الأحمق مرتضى تحوّل إلى عضو في القوّات اللبنانيّة وكتب كتباً فيها تعريض بالخميني وبالنبي محمد، جُوزيَ عليها بالقتل. الأحمق مازن نال جائزة سعيد عقل على جملة وردت في رسالة له إلى بريد القرّاء. في السادسة عشرة تعلّمت التدخين. لم أكن مستعجلاً، في ظرف أشهر عبرت حزبين، هذا أشبع تطلّعي للرجولة، عملت عمل الكبار مرّتين، يدخّن الواحد في البداية ليراه الناس وينتهي إلى أن يدخّن ليتحمّل وحدته، أنا في نصف سنة خرجت من حزبين وحيداً. كلّفتني التجربة يضع وريقات من كرّاس، ماذا كنت لأشتري بكرّاس كامل، بكرّاسين أو ثلاثة، هذا ما جعلني فوق مصاف الأحزاب. كان عليّ أن أنتظر حزباً في مصافيّ أو أخترع حزباً لنفسي.

هذا الحزب كان عليه أوّلاً أن يتعلّم، لا بدّ أن يخطر ذلك في حلم الأمين العام، تلك الآونة خطر الحلم لمثقفين وضباط وبيروقراطيين. الأرجح أن التفاسير اختلفت ولكن ليس كثيراً. لقد فسّروه مزيداً في العنف، مزيداً من التصوّف الشعبي، مزيداً من (أيها الشعب أنت إلهي). أحياناً كان التفسير هو تعطّش غير عادي للتصفية الداخلية أو ميل إلى الكذب الملحمي. كان على النماذج التي يقاس عليها أن تبدأ من نقطة صحيحة، المهمّ أن نجد البداية، الفرضيّة الصحيحة والمناسبة. يحتاج الأمر إلى رؤيا، أصحاب الرؤى يجازون بالطاعة الكاملة. كان الذين يرون الأحلام يوكل إليهم تفسيرها.

التنظيم يتحوّل إلى مدرسة. لكن صاحب الرؤيا وحده يقرأ، ليس وحده فقط. هناك أكثر من ظهير يشاركه القراءة، لا بد من أن يتكلم إلى أحد. في المدرسة هو الأكبر سناً والأعلم، والأفصح والأخفّ دماً، الجميع مستعدّون للإقرار له بذلك، شروط القيادة مجتمعة فيه وهو كلّما تكلّم واسترسل جعلها أكثر انحصاراً. لكن المدرسة تتحمّل كلّ آفات المدارس. هناك بالطبع التفتيش، هناك الفطنة والنباهة والشطارة، وهناك البلادة التي لا ينفع معها الدرس والإصغاء فمن عقله سميك لا تنفذ


LIBANO:
UNIDOS VENCEREMOS!
UNITED WE SHALL WIN!
UNIS NOUS VAINCRONS!
OSPAAAL



إليه الإبر. الحقيقة أن المدرسة كلّها لعبة، صاحب الرؤيا وظهيراه يقرأون ويتبادلون الكلام وحدهم، والآخرون تفيض عليهم النعمة ويصلهم من الحكمة والعلم رشاش أو أكثر. المهمّ أنّ صاحب الرؤيا وظهيريه وحدهم يتعلمون ويغدون أكثر أهليّة، والذي يحدث في القاعة أنّ شبه حلقة من الطاولات يجلس وراءها المجتمعون وصاحب الرؤيا يجلس بين من يجلسون. سيكون الجميع بين يديه، وسيكون القطب بينهم، وسيبقى على كرسيّه ينقّل عينيه في الحاضرين ويبلّغهم بالنّظرات رسائل متفاوتة مختلفة. لقد راهن على الناجحين كما راهن على الراسبين، وحين يصل الكلام إلى راسب محتمل يلتفت إلى زمرته ويبلغهم بالعيون أنّه لن يجد جملة واحدة مقبولة، وحين يحلّ دور ناجح محتمل تقول النظرات اسمعوا وافهموا. النظرات تبلّغ وتشجب وتمتدح وتتآمر، والنظرات هي التي توزّع الأدوار، وهي التي تقوم بالجمع والإحصاء وتستنتج الحصيلة، والحقيقة أنّنا كنّا جميعاً خلف الطاولات لعبة هذه النظرات ومجالها، ولا نبالغ إذا قلنا إنّ التنظيم كان مجموعاً موحداً في عين القطب. إنّ وجوده الماديّ والفيزيائيّ كان هناك، وبعيداً عن عين القطب كان يتشلّع ويكاد يكون غير موجود.

حملة التطهير

انتهى أوان المدرسة. البعض لم نعد نراهم، لقد غادروا بصمت. ا.ن الذي كان منظوراً في محلته. ص. س الذي كان موظفاً عالياً. ف. د الذي كان صاحب مزاج ناريّ، كلّهم غادروا. لم يثوروا، لم يحتجّوا. لقد وصل الإيحاء إليهم أخيراً، اقتنعوا بأنّهم شبعوا من التنظيم أو شبع منهم، ولا يمكنهم مثل الأصغر سناً أن يبدأوا من الأوّل. خرجوا وصار الصاحب أكبر سناً بل غدا وحيداً في سنّه. الأمر الذي جعله بمثابة أب للباقين. في إحدى خلوات القراءة الطويلة هذه كانت العاصفة تدور بين نخاريب قضبان النافذة المغلقة والمطر يطرطق على الزجاج، وفجأة عنّ لأحدهم أن يخرج. كنّا نعرف أنّه بعد أن يغلق الباب وراءه لن يعود. دفع الباب بيده ووقف يحيّي قبل أن يغادر. فجأة سكتت العاصفة كأنّما كان ذلك بأمر أو كانت تعوي فقط في رؤوسنا. لم يعد هناك مبرّر لها ما دام الرجل خرج بالحسنى. لم نتعب كثيراً في إقناعه. سرعان ما خاف وهرب.

لم تكن العاصفة دائماً موجودة ليهربوا تحت جناحها. أحياناً كنّا نضطر إلى أن نتصرّف نحن. نحن الحلقة الصغيرة حول الصاحب، كنا نتصرّف كفرقة إعدام. من لم يتكفّل «نقْد الاقتصاد السياسي» بإزهاقه تكفّلنا به نحن. يتعيّن علينا عندئذ أن نقول له أن يرحل. كنّا نناضل لإخلاء التنظيم، نركض من مكان إلى آخر ويوافينا رفاق اكتهلوا في التنظيم نخبرهم أنهم ما عادوا ينفعون له. الذين نسوا أنفسهم في التنظيم وما عادوا يذكرون حتى كيف دخلوا، كنّا نذهب لنسلّمهم صكوك تطليقهم. كان التنظيم بالنسبة لأكثرهم أشبه برابطة عائليّة لا تحتاج إلى فكرة لدعمها ولا أحد يفكّر فيها، واليوم نذهب لنطردهم بحجّة أفكار لم يسمعوا بها. كان البعض يسكت والبعض يغضب وكنّا نفضّل أن يغضبوا فهكذا نجد حجة أقوى عليهم.

كنّا نفضّل أن يطردونا هم فهكذا نشعر أكثر بمعنى لتصرّفنا. أمّا هؤلاء الذين يصغون بدون أن يبدو عليهم أنّهم فهموا فكانوا يربكوننا، إذ لا يليق أن يحصل ما نسمّيه تطهيراً بدون معركة. كنّا بضعة أشخاص. وافقنا لحظة تطوّر في حياة الصاحب الذي كانت سيرته الشخصية هي مثال التنظيم مع فارق أنّ حياته تنمو والتنظيم لا ينمو. لذا كان ينبغي كسر التنظيم من حين إلى آخر ليتابع تطوّر الصاحب ويبقى موافقاً لسيرته. حين يفكّر الصاحب فعلى التنظيم أن يفكّر وفي الاتجاه نفسه. على التنظيم أن يسير وراء مثاله الشخصي، زمرتنا الصغيرة كانت لتدعيم هذا المثال وتحويله إلى اتجاه. لكن المسألة مع ذلك تبقى طيّ نفس الصاحب وتظلّ من أسراره. إنّ الدخول إلى نفسه مستحيل ولو أمكن لرأينا أنّ الحسابات والأفكار تتداخل وتفسّر بعضها بعضاً. أمّا الزمرة التي هي نحن فهي إسناد لا تقوم رئاسة بدونه. كنّا نبتهج كثيراً بعد كلّ حفلة تطهير ونحمل إلى الصاحب فروة رأس جديدة. لقد أدخلنا التنظيم في مرحلة الأفكار لكنّنا كنّا الوحيدين الذين نفكّر، أمّا الرؤوس غير المفكّرة فجزاؤها التطهير وهكذا يمكن تشبيه التطهير بحفلة جمع للرؤوس.

ر. أ. لم ينتظر حتى نهاية الاجتماع قال للمعترض «هذا خط التنظيم. من هـ الليلة اعتبروه هيك. المش عاجبو يطلع برّه» وطلع خمسة ودّعهم على الباب بضحكة عالية. لا بدّ أنه تذكّر في هذه اللحظة أنّ قائداً شيوعياً قال لمنسحبين مثلهم «إلى مزبلة التاريخ». أنا تذكّرت «ما العمل» طوال الوقت، والنتيجة أنّنا نحن الذين طردنا من الاجتماع وبقيت الأكثرية التي ضدّنا فيه. كانت الحصيلة كبيرة، كنّا نركض إلى الصاحب

وننثر الرؤوس بين يديه ونحتفل بعشاء متواضع في مطعم بسيط. نأكل كثيراً ونضحك كثيراً فهناك شهيّة عارمة مثل حماستنا، التي لا تُصدّق، للتطهير.

ليس من الضروري أن نتابع مصائر الزمرة. الصاحب سكت بعد أن مرّ بأدوار ملحميّة. أظنّه بدأ من وقت حضوره التاريخي. ا. أ. صار تاجراً ومني بكارثة ماليّة وهو الآن يعيش متخفّياً في شخصيّة التاجر التي لم يعد له سواها. ع. س. صار إرهابيّاً وقتل برصاص أحد زملائه. ب. س. صار كاتباً بالإنكليزية. ب. ن. صارت تقرأ أكثر بدون أن تجد من تكلّمه عن قراءاتها. أمّا أنا فأجد الآن حصّة كافية من الاكتئاب لأستمرّ في كتابة هذه السطور.

عندما انتهى التطهير وانتهت حفلة الرؤوس فقدت حماستي. انحسر الجوّ الملحميّ واحتفالات التطويب وعاد التنظيم يجرجر نفسه. كان عليّ أن أركض من اجتماع إلى اجتماع، أن أرتجل أو أجد بسرعة المادّة التي يفترض أنها، وليس سواها، التي تربي مثقّفاً بروليتاريّاً، والتي بمجرد أن تخرج من فمي تغدو لازمة وفي محلّها، وهي وليس سواها درس اليوم. كان الارتجال يؤلمني وكنت أعطي وزناً أكبر للإبداع وأعرف كيف أزن كلامي. أشعر قبل غيري بسقطاته وارتباكاته وخلطه ولا أتسامح مع نفسي لذلك، بل يعاودني ذات الشعور الذي دهمني ذات يوم في أحزاب أخرى وهو أنّني غشّاش. أنّ هذا الحكي الذي صرت مع الوقت لا أجتهد لتنظيمه أو ترتيبه، والذي كنت تقريباً أكرّره بالحرف من اجتماع إلى اجتماع، محال أن تكون له نتيجة، فكيف بأن يكون في لحظة منه كلام التاريخ أو صدى التاريخ.

عاودني ذلك الشعور القديم أيضاً بالخفّة، بالخفّة إلى حدّ الغيبوبة. كان ما يحدث في الاجتماعات الطويلة غرقاً، غرقاً فعلياً في كلامنا. كان ذلك مهانة للوقت، إذ لم يكن وقتنا هذا الذي كنّا نمضيه في اجتماعاتنا، كان طيراناً للوقت الذي يمرّ محاذراً أن تصطفق أجنحته ويوقظنا. كان الوقت هكذا يتحوّل إلى نوع من سبات، من خدر حقيقي، وكنّا بطبيعة الحال، ننسى أنفسنا، ننسى حتى شهواتنا وأحاسيسنا ونتحوّل إلى أكياس من لحم، إلى ماكينات، ذلك أنّ شيئاً من الأوتوماتية كان لا يدخل فقط إلى أفكارنا، بل إلى حركاتنا. كان الكائن السياسيّ، الذي نصيره لا يعني شيئاً سوى الغشّ إلى درجة تصديق النفس، الغش إلى درجة أنّ لا حاجة بعد إلى الصدق.

لا تطهير، لا حماسة

الكائن السياسيّ الذي كنا نصيره كان تقريباً هذا التنويم التدريجي للنفس وما يتّصل بها. كنت أدخل إلى الاجتماع وقبل الدخول كان عليّ أن أقوم بتعليق الوقت، تعليق النفس، وكان على من يحضر الاجتماع أن يكملوا اللعبة ناقصة الخيال. ذلك أنّ الخيال الذي ينشط في أوّل الانتماء سرعان ما يذبل. عندئذ لا يعود الخيال ينقلنا إلى المكاري طانيوس شاهين أو إلى ذي اللحية المدبّبة لينين أو ذي الياقة المدوّرة ماو تسي تونغ. حتى هذا الخيال الميغالوماني كنّا سرعان ما نفتقده، ويتبقّى لدينا الذكاء الكافي لكي لا نصدّق أنّنا مندوبون لخلافة هؤلاء أو إعادتهم، يبقى لدينا الذكاء الكافي لنضحك من هذا الخيال والسقوط في واقعية صفر تماماً، واقعيّة ليس فيها واقع على الإطلاق. إنّها هذا النوع من الغشّ الذي لا نعود نأبه له، إنّه عملنا ونحن نقبله كعمل لنا، أي أنّنا لا نعود نفرّق بيننا وبينه. أمّا هؤلاء الذين يستمرّون في تقمّص غيفارا أو لينين فكانوا بلهاء حقاً وكنّا نعرف من حكيهم أنّهم بلهاء. أذكر ذلك الرفيق الماوي الذي التقيت به في السجن والذي أخذني من ذراعي في الباحة وصار يقول لي وهو يجرّني معه بخطواته الواسعة. يا رفيق كوبا تحررت بسبع سنين. الصين تحرّرت بعشرين سنة. وعندما أتي به من حفلة تعذيب انهار على الأرض ولم أستطع أن أرده إلى الوعي، لكنّ الجميع ضحكوا حينما رويت الخبريّة، لم أجد بينهم من احترم حكاية تحرّر كوبا والصين. لقد وجدوها، عن حق، خيالاً. لكنّ الرفيق الساذج كان الوحيد الذي ما زال يملك قناعة خيال، فيما نحن، لم ينفع احتجاجنا على الواقع إلّا في الحياة دونه.

لم ينفع اعترافنا على الطموح الرأسمالي إلّا في تجريدنا من كلّ طموح. كنّا عمليّاً هؤلاء الكسالى الذين يتردّدون كثيراً في مباشرة أيّ عمل ويفضّلون على ذلك الحياة في نضالية سرعان ما تبدأ تطاول النفس والعقل. نبدأ في إعادة أسلافنا المباشرين إذ معظمنا تحدّر من أجداد كان الحكي تقريباً عملهم الوحيد: ملاكين أو مشايخ أو رجال دين، كانوا مجرّد بياعين للحكي وغالباً ما يتعيّشون منه، وقد تربّينا في بيوتهم على أن لا نعمل شيئاً. أذكر ذلك الرفيق الذي حدّثني عن مباراة البصاق التي كان هو وأصحابه يتسابقون فيها على إصابة الحائط ببصاقهم. أحياناً أفكّر أنّ هذه كانت تقريباً كناية صالحة عن عملنا الحزبي. كنّا في اجتماعاتنا نصيب، حين نصيب، كما كان هؤلاء



يصيبون ببصاقهم، أمّا حين نخطئ فلم تكن أخطاؤنا عظيمة، حتى هذه كانت أيضاً كبصاقنا. كان الصواب والخطأ رديفين ويتساويان في انعدام الوزن.

جســــــــــــــدي الذي هو في هذه اللحظة حدود وجودي يصبح ماكنة للرعب والأذى ويتم تدميره وتدمير النفس التي في داخله بحيث تغدو أي فكرة أو أي انفعال بمثابة جرح.

ما أن انتهت حفلة التطهير حتى انتهت حماستي معها. ما بقي كان أشبه بالعمل المكتبي. كان وجود خصوم مباشرين دليلاً على أنّنا نملك شيئاً، أمّا في غيابهم فنحن نعرف أنّ ما نقوله لا نملكه. إنّه فقط على طريقنا إذا تابعناه، كنّا نحتاج إلى تلك المعركة ولم يفدنا في شيء أنّهم ألقوا سلاحهم، لم يفدنا في شيء أنّهم سلّموا. كان لديهم عمل أجيال، أشياء صنعها زمن حقيقيّ. أشياء وجدت حقاً، وفي مصارعتها فحسب، تراءى أنّ لدينا ما هو فعلاً لنا. بعد أن انتهت المعركة التي اخترعناها نحن بحماستنا، بحاجتنا إلى نغدو شيئاً، لم يعد لدينا أيّ مرتكز. ما كنّا نتوجّه إليه صار مع الزمن أبعد فأبعد عنّا، صار أكثر فأكثر صوريّة. أكثر فأكثر سرابيّة. الكائن السياسيّ الذي كنّا نصيره كان فقيراً ومعدماً، ليس هذا وحسب، كان برّانياً لدرجة نتساءل معها إذا لم يكن داخلُه انتُزع وحُشي مكانُه أشياء لا تخصّنا فعلاً.

لم يكن لدينا شيء لذا حُشينا أشياء مستعملة، أشياء انتهت صلاحيّتها، أشياء لا نعرف كيف نستخدمها ولا مجالات هذا الاستخدام. الكائن السياسيّ الذي كنّا نصيره كان مصاباً بفقر دم فظيع. وجد عوضاً عنه في حكي تراكمي يكدّسه بلا حساب. أمّا أنا الذي احتاج إلى حماسة دائماً والذي لم يكن اهتمامي بالعمل السياسي سوى هذه الحاجة إلى حماسة. أنا لم أعد أشتاق إلى هذا العمل. بدا لي أنّه لا يختلف كثيراً عن استفراغ حياتنا بأيّ وسيلة أخرى، إنّه أيضاً نوع من إدمان الضجر، إنّه الرديف للسمَر الذي إذا امتدّ ساعات صار أيضاً ضجراً، كان أيضاً نوعاً من الغرق في الاجتماعيات باسم آخر إذ الاجتماعات الطويلة، والتي طولها المبالغ به علامة جدّيتها وإنتاجيتها، كانت نوعاً من العشرة والصحبة والتسلية، ومثل العشرة الطويلة أكثر مما يجب كانت تنتهي بالضجر.

الفَلَق والفرّوج والكرباج

صرت أتهرّب وخاصّة من الاجتماعات القياديّة. ذلك الاجتماع التثقيفي مثلاً، مدرسة الحزب صرت أتغيّب عنه كلّما استطعت وبالتأكيد لاحظ ذلك الرفاق الذين كانت الاجتماعات المنظّمة هذه توافق مزاجهم. تحوّلت من حيويّ في حفلة التطهير إلى بليد بعدها. بدأت أغدو شيئاً فشيئاً حالة خاصة إلى حين وزّعنا منشوراً ينتقد الجيش الذي لم يتصدّ للإسرائيليين حين قاموا بعملية كوماندوس في المطار ومرّوا على أثرها ببضع طائرات. اشتركت في التوزيع، كان على أشخاص الزمرة أن يكونوا في المقدّمة. بعد ذلك قاموا باعتقالي وتعذيبي بطبيعة الحال. عرفت عندئذٍ ما هو الفلَق وما هو الفروج وما هي ضربات الكرباج وما هي الصفعات وما هي المهانات وحتى ما هو التعذيب بالكهرباء. كنت وحدي متروكاً بين أربعة جدران لا يمكنني داخلها أن أرفع صوتي لذا أخنقه في داخلي، وتحت عسف قوة عاتية تستعملني وتحاصرني وتقع بكل وطأتها عليّ. كنت بكلّ وجودي مملوكاً لآخرين واقعاً تحت سلطانهم، جسدي الذي هو في هذه اللحظة حدود وجودي يصبح ماكنة للرعب والأذى ويتمّ تدميره وتدمير النفس التي في داخله بحيث تغدو أيّ فكرة أو أيّ انفعال بمثابة جرح. كنت هكذا ألعوبة الأقوياء الذين لا سبيل إلى نكران قوّتهم، أجسادهم نفسها تملك سلطة. عالم القوّة ينقضّ عليّ. عالم القوّة يحوّلني مثلاً. يحوّلني موضوعاً له. كنت تحت هذا العسف عاجزاً عن أن أفكّر، عن أن تكون لي قضيّة، عن أن أواجه. لقد تمّت تصفيتي هكذا من اللحظة الأولى. لم تكن لي أيّ إرادة، حتى إرادة الاستسلام. لم أجرؤ على أيّ فكرة، على كلّ ما يحتاج إلى حريّة. كانت الحرية تثير خوفي وأحاول أن أحاصر في داخلي أيّ فلتة فكر أو فلتة إرادة لأغدو بكاملي تحت إرادة معذبيّ، لأكون تحت مزاجهم. لأمنحهم في هذه اللحظة كلّ وجودي ولأعطيهم عقلي ونفسي وإرادتي أيضاً. كنت أتحوّل إلى كومة من الخوف والاستسلام. أنكرت في البداية لكنْ عندما رأيت أنّ رفيقاً سبقني إلى الاعتقال قال كل شيء، لم أفهم كيف عليّ بعد أن أسكت لكي لا أمنحهم أيضاً حجّة قانونيّة عليّ أو على التنظيم. كنت تحت أقدامهم وأيّ قانون، إذن يتبقى لي. كنت تحت أيّ قانون، أياً كان، وأقل بكثير من أيّ قانون، لذا صادقت على ما قاله الرفيق. كان التعذيب توقف لكنّ شبحه لا يزال قريباً، قلت لنفسي لست أنا الذي سمّى. إنّه هو لكنّي لم أصدّق نفسي، في مطرح مني كنت أعرف



Solidaridad internacional con la lucha del pueblo libanés
International solidarity with the Lebanese people's struggle
Solidarité internationale avec la lutte du peuple libanais
التضامن العالمي مع نضال الشعب اللبناني



أنّي خفت. أنّني صادقت لأنجو، صادقت لأنّهم لم يطلبوا منّي أكثر. لا أعرف ماذا كنت فعلت لو طلبوا. نلت من المحقق صفعة واحدة، صفعة واحدة لكن المكان ظلّ هو المكان والعزلة هي العزلة ولا شيء يمنع أن يحفروا القلق وأن تتحوّل القاعة إلى حفلة تعذيب. صحيح أنه سمّى وأنهم عرفوا لكنّه أوقع أشخاصاً يحتالون لإيقاعهم، الأمين العام مثلاً، ثمّ إنّ المبدأ أن لا تتكلم. مزّقوا أ. أ. لكنّه لم يفُهْ بكلمة. هذا تكلّم عنه حتى خصومه. حتى هؤلاء أعجبتهم شجاعته أمّا أنا فلا أستطيع أن أتبجّح. صفعة واحدة كانت كافية. صمدت أثناء التعذيب لكنّي استنفدتُ طاقتي. كنت مستعدّاً لأي شيء كي لا يعود.

كانت دارت إشاعة بأني مت ولما عدت حيا تقاطر الناس على بيتنا ليتأكدوا من نجاتي. كان الاعتقال والتعذيب رأس مال ينبغي عدم المجازفة به.

كان عليّ عندها أن أتوقّف هنا، لو كنت حكيماً وفكّرت بفعل. لست مناسباً لعمل كهذا. لو كنت مناسباً لفكّرت أنها معركة بيني وبينهم. وطوال الوقت الذي يضعونني فيه تحت القلق لن أتوقّف عن التفكير أنّ هذه هي إرادتهم وليست إرادتي وسيكون من الأفضل أن أقولها لهم بملء فمي: لن تستطيعوا. لن أتوقّف عن التفكير أنّي، وحيداً ومهجوراً وبين أربعة جدران تحت الأرض، قادر على أن أكيدهم. قادر على أن أواصل معركتي وأن أمنعهم من النفاذ إلى روحي. لو فكّرت هكذا لكانت قسوتهم عليّ أخفّ. لتحمّلت أكثر تعذيبَهم. لا شكّ أنّ الضرب مؤلم جداً لكنّ الذي يجعله أقسى هو الشعور بأنّهم يمتلكونك. إنّك هذه اللحظة مباح لهم. الذي يؤذي أكثر هو الشعور بأنّهم قادرون على أن يخفوك هنا وأنّ صوتك سيختفي معك. لو كنت مناسباً لصدّقت بأن أشياء كثيرة تتوقّف على صمودي وأنّني إن صمدت ربحت هذه المعركة. لكنّي كنت عديم الإيمان ولا أصدّق أنّ شيئاً ما يمكن أن يساوي وجودي. لا أصدّق وأنا تحت أقدامهم أنّ هذه معركة بيننا. لقد أذلّوني. كنت مملوكاً لهم بالكامل. ولم أعترض، وبالتأكيد تركتهم يدوسون على إرادتي ويقبضون على روحي. لم تكن هذه معركة بيننا. لقد استبدّوا بي وجعلوني أعوي وأتشمّم الأرض. ولم تكن معركة بيننا. انصعت لهم تماماً وكنت أرتجف من أن لا يكون انصياعي ظاهراً وأن يشكّوا لحظة في هزيمتي. أرتجف من أنْ لا أبدو خرقة وأن يظهر عليّ، بدون أن أقصد، شيء من عناد. لكنت تحمّلت أكثر لو لم يكن بؤسي يتجاوز ألمي، لو لم تكن المهانة ملء لحمي، لو لم يكن جسدي مدموغاً بها على وسعه. لو لم يكن فيّ أي ذرّة من المقاومة، لو لم أكن مشاعاً ومباحاً.

كان عليّ أن أتوقّف هنا لو كنت حكيماً، وفكّرت بعقل. لكنّي خرجت وصرت لعنة ليست قصيرة قصّة التنظيم. كانت دارت إشاعة بأنّي متّ ولمّا عدت حياً تقاطر الناس على بيتنا ليتأكّدوا من نجاتي. كان الاعتقال والتعذيب رأسَ مال ينبغي عدم المجازفة به . لم يكن لي اسم قبل الاعتقال حتى لدى الشرطة ،اليوم صار لي اسم لا أعرف كيف أتدبّره. إنّها قصة لبستْني وليس من حقّي التصرّف بها. إنّها أيضاً قصّة مدينة إذا اشتغلت المدينة بي وبرفاقي. لم يكن من السهل أن أتملّص. بقيت أسبوعاً بحاله أستقبل الزائرين. جاء الرفاق من كلّ مكان ليسلّموا علي. لم أدع شيئاً لكنّي لم أكذب حين قلت إنّي بقيت يومين تحت التعذيب ولم أتكلّم. كان عليّ أن أتوقّف لكنّي لم أفكّر بذلك. تركت المناسبة تمرّ وبعد أن مرّت عدت إلى التنظيم. عدت في أجواء المناسبة وبالطبع بدأت بحماسة. لكن الحماسة أخذت تخمد يوماً بعد يوم ولمّا انطفأ لم أعد أعرف كيف أتدبّر وقتي. صرت أحضر الاجتماعات ملولاً وبقدر متزايد من الصمت. ثمّ بدأت أنسى الاجتماعات ولا أحضر بعضها. حتى تلك التي أحضرها كنت أبقى فيها ساهماً منتظراً بصبر أن تنتهي. لاحظ الجميع والأمين العام أولهم، ولمّا حصل المحامون على نسخ التحقيق وظهر أنّي اعترفت على الأمين العام وآخرين شعروا بأنّي سرقت الاحتفال وصار ممكناً مقابلة ذلك بقعودي وكسلي. لم أتوقّف لكنّي كنت انتهيت. لم يقدّر أحد ذلك حتى أنا كنت لا زلت أقحم نفسي في أمور لست مستعدّاً لها، لم أكن قابلاً لإيمان قويّ بأشياء يخترعها بشر مثلي أعرفهم وأعرف إمكاناتهم. كان ذلك أشبه بأن أصدّق نفسي. أعرف أنّ هذا ما ينتهي إليه كثيرون إن يؤمنوا بأنفسهم. لكنّي أدرى بمناعة الأفكار التي قد تكون وحياً، قد تكون محض تنسيق وقد تكون اختراعاً بحتاً، لم أكن قادراً على إيمان محض بها. تحتاج الأفكار لشروح محكمة لا إلى إيمان.

كانت الحياة الحزبيّة كلّها لي شيئاً يمكن اختراعه على أمل أن يكون صائباً. في الشعر قد يقع الاختراع أو الوحي على صواب، أمّا الكلام فيكفي تداوله وتكراره

ليغدو مصيباً، لكن الأمر يبقى اختراعاً في اختراع. إنّه لعب وقد ننسى ذلك برهة لكن ليس إلى درجة الإيمان. لم يكن العمل الحزبي بالنسبة لي إلّا كالتقارير التي أكلّف بكتابتها وأكتشف أنّها، حتى التقارير الحزبيّة، بحاجة إلى اختراع. إنّ شيئاً كالوحي يشترك في إعدادها وأنّ الوحي كلّما كان قوياً، ظهرت هي أكثر حقيقيّة. هذا الوحي ما كان ليستحقّ أن نُضرب وأن نجلد في سبيله. ما كان يستحقّ أن نتعذّب من أجله. أقلّ إهانة وأقلّ تعذيب كافيان ليتجرّد من حقيقته. هناك في العزلة وفي الوضع العبوديّ لن يصمد طويلاً. إذ كان الكلام سياسيّاً فلن تكون حقيقته أكثر. لقد ألفناه نحن أو ألف أناس مثلنا فلماذا علينا أن نموت دفاعاً عنه. قد تكون هذه الحجّة كافية لكن هناك أيضاً شيء قد تسمّيه ضعف الإيمان، الإيمان أيضاً قابليّة. هناك أناس يؤمنون بالحجر لكن هناك أيضاً استعصاء الإيمان. قد أكون أنا من النوع الثاني. والحقيقة أنّي جلدت وتعذّبت في سبيل شيء سأظلّ أنا بدون ايمان به. أهانوني وأذلّوني وكنت شريكاً لهم في ذلك فمع هذا الإيمان الضعيف لن يكون الانطراح أرضاً ورفع القدمين على آلة الفلق، لن يكون تعليقي كفروج للشواء على الآلة، لن يكون صفعي بالكفّين على أذني، لن يكون ذلك سوى عبوديّة. لقد تصرّفوا بجسدي كما لو كنت مملوكهم. كان عليّ أن أتوقّف عندها ولم أفعل لكنّ ما منعني كان أكثر من ذلك. لقد جاء الحزب.

وجاء الحزب

جاء الحزب. هذا شيء لن تظلّ أنفسنا معه. كنا من قبل تنظيماً برسم التأليف ويمكن للواحد أن يخرج ويعود بدون حرج. لكن الآن لم يعد ذلك هيناً لقد جاء الحزب ومن المفروض أن تكون حدوده أكثر امتناعاً. من المفروض أن نحترمها أكثر. أمّا كيف جاء الحزب؟. لم يتغير البلد بالتأكيد. وبالطبع لم يتغيّر التنظيم. بالضبط لم يتغيّر نسيجه الاجتماعي. كلّ ما في الأمر أنّ الأمين العام أبلغنا أن حان الوقت لنندمج مع تنظيم آخر. قبل هذا الخبر لم يظهر شيء منه على الأمين العام. كنّا مع التنظيم الآخر في احتكاك قلما كان سهلاً. فالصراع على نفس الأهداف قد يترك حزازات أكبر، ونحن كنا على وشك ذلك حينما أبلغنا الأمين العام. كانت هذه فكرته وحده لكنّه كالعادة كان قادراً على توقيت صحيح. كان أفضل عناصر التنظيم يكادون ينجرّون إلى التنظيم الآخر والسبب أنّه يحوي عدداً من مثقفين متمكّنين.

كنّا بعشرين مثقفاً جيداً قادرين على أن نصنع تنظيماً. عشرين مثقفاً محترفاً يكاد كل واحد منهم أن يكوّن حزباً. كان المهمّ أن نملك نظرية اقتصادية عن البلد. هذا ما كان ينقص وبدونه لا نكون حزباً. كان ينقص أيضاً أن نشبك بين الاقتصادي والسياسيّ والإيديولوجي. أن نشبك بين الأحداث وبين محصلة ذلك. أن نشبك بين عناصر التنظيم ونسهّل اندماجهم في جملة واحدة وإنشاء واحد. كان هذا كله لا يحتاج إلى أكثر من عشرين شخصاً متمكناً. أمّا العمليّة نفسها فكانت مرتكزة على الابتكار. الابتكار ونوع من الخيال القادر على التركيب. تركيب فكرة على فكرة وتركيب مبنى من كل ذلك. كنّا تقريباً وحدنا بدون تحالفات وبدون ضغوط سياسيّة وحتى بدون ممارسة، لذا كان هذا الخيال طليقاً وقريباً من التكامل وقادراً على الإبهار. كان هذا يجعلنا واثقين جداً من أنفسنا ومتعالين على غيرنا الذين ليست لهم ملكتنا. الآخرون يعبّرون عن أوضاع لا يقدرون على مغادرتها بينما كنا أحراراً وغير مقيّدين بأيّ وضع. لقد أفادنا انفلاتنا السياسيّ وتلاءم كثيراً مع مقدّراتنا الفكريّة وجعلها تظهر في أفضل حالاتها. لم تكن سياسات الآخرين غير ارتباطات غير مفهومة وبدون قدرة على الدفاع عنها وبدون فوارق كبيرة. أمّا نحن فلم تكن لنا ارتباطات ندافع عنها، وكنا نملك لذلك فوارق حقيقيّة نحسن أن نسنها وأن نواجه بها. كانت ممارستنا هي هذه الردود التي نحسنها وقلّما نخرج من هذا المحيط الكلامي. كنّا نحسن تصنيع الكلام وتصنيع المواقف واستغرق ذلك تقريباً كلّ ممارستنا.

في داخل التنظيم كان العشرون مثقفاً يتصرفون كما لو كان الحزب قائماً. في البداية انتشروا في التنظيم واستقلّ كل واحد بخلّية. ذلك جعل الخلايا تواكبهم في الابتكار. بسرعة صار التنظيم يتكلّم لهجة واحدة، بسرعة تعمّمت أساليب ومقدّمات وطرائق تفكير، بسرعة صار التنظيم فطراً نرجسيّاً وغدا الرفاق خلايا هذا النرجس الكبير. كان هذا يظهر في الأغلب في مجادلاتنا مع الأحزاب الأخرى التي سرعان ما تتحوّل إلى مباريات نربحها. لقد ابتكرنا الجملة السياسيّة التي كان الآخرون يفتقدونها ويحلّون محلّها التكاتف الشعبوي. العشرون عضواً أخذوا على عاتقهم أن يكونوا مثالات للتنظيم، لهذا كانوا يمانعون في أن يحتلّوا مراتب فيه، لكنّ هذه الممانعة كانت بدون قصد تعبّر عن شعورهم بمكانتهم وخوفهم من أن تطابق هذه



المكانة مرتبة مسمّاة، أو هو شعورهم بأنّهم بهذه المكانة لا يحتاجون إلى مرتبة. المهمّ أنّ المراتب التي شاركهم في الامتناع عنها أفضل العناصر صارت منحة لعناصر عادية للغاية وهذا ما جعلها غير فاعلة. لقد بدت المراتب الأعلى وكأنّها انتقاص من أصحابها. فحيث كان العشرون مثقفاً كان الثقل.

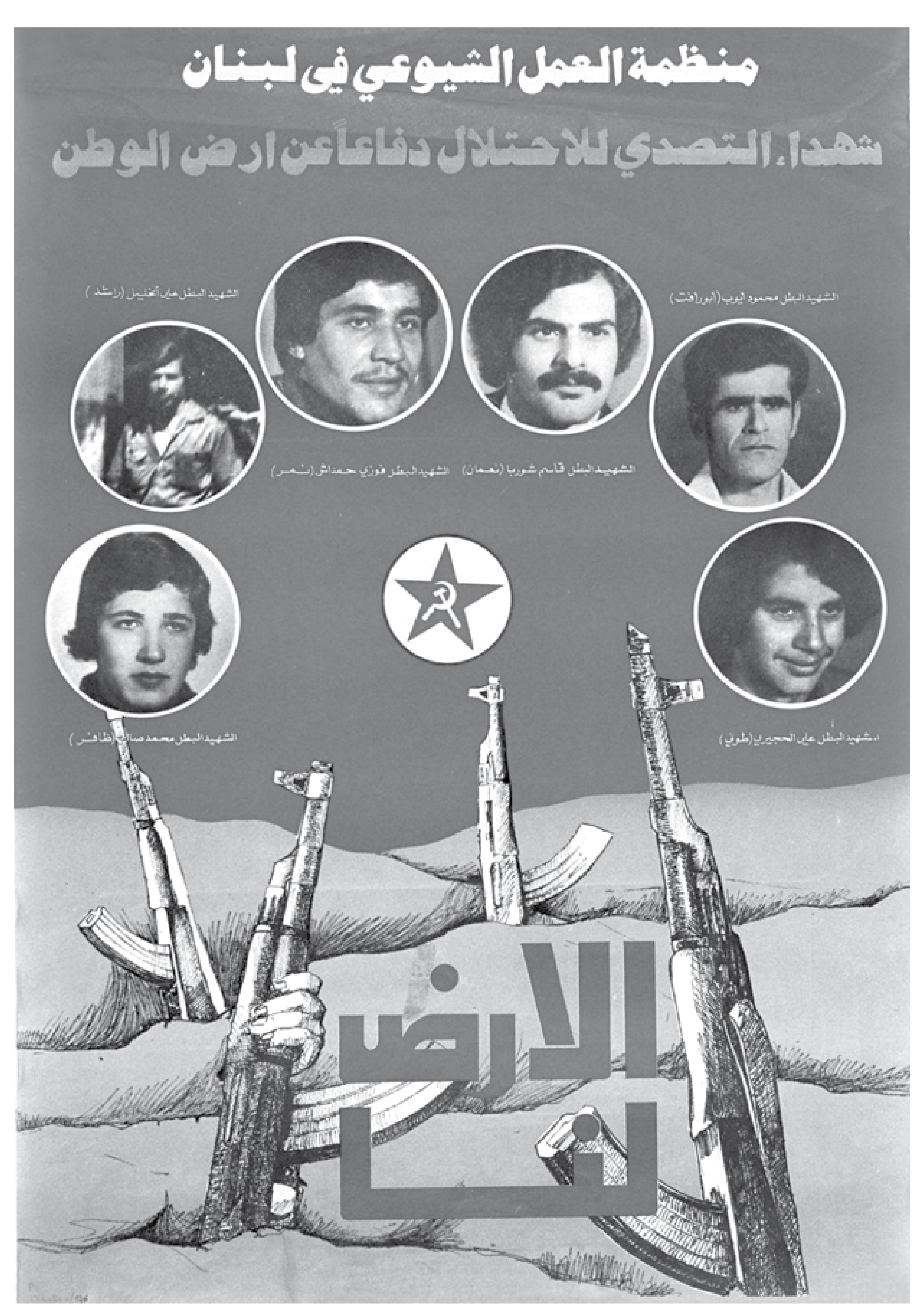
عشرون مثقفاً

بالطبع كان التنظيم يساس من الأسفل. ذلك بدا بعد وقت غير مفهوم وبدأ البحث فيه. بالطبع كان العشرون المترفعين عن الحضور الشخصيّ. لا يتجاوزون أشخاصهم في المراتب فقط. بل يتجاوزونها في الداخل، في كل ما يمكن اعتباره علاقة شخصيّة. حاذروا أن يجعلوا من حبّهم أو كرههم حداً تنظيميّاً. هذا ما عتّم بالكامل على علاقاتهم الشخصية وجعل النقاش، حتى حين يشوبه شيء من ذلك، لا يظهّره وبالتالي لا يمكن لمن لا يعلم أن يلحظه.

كانت المشكلة بدأت تظهر. التنظيم يدار من الأسفل. إنه مقلوب وغير عمليّ. كان العشرون مثقفاً هم أول من شعروا بالمشكلة المتسببة عن تواريهم أنفسهم. عندئذ أخذوا يتبادلون التفاسير ويتراشقونها أحياناً. كان العجب الأكبر أنّ النموذج اللينيني «المركزية الديمقراطية» غير ملحوظ من قِبل أشخاص اعتبروا أنفسهم أمناء على النظريّة. كان هذا النموذج هو مثالنا التنظيمي، لذا استغرب أكثر العشرين أن يفوتهم ذلك وأن ينجرّوا إلى غيره. لقد سقط من ذاكرتهم أحد الكتب التأسيسية، تكفي استعادته ليكون الأمر محسوماً. لم يكن هذه سوى الفراغ. مع ذلك تجرّأ قليلون ونازلوا. قالوا لسنا تنظيماً شيوعياً، نحن مجموعة مثقفين تتنافس على القراءة وتختلف عليها. لم يكن لمسابقات القراءة هذه أيّ معادل في التراث اللينيني. كان علينا أن ننتظر سنيناً لنقرأ بدون حرج «تنظيمات المثقّفين». الخلافات التنظيميّة في التراث اللينيني ذات مدلول طبقي وعلينا أن نفهم خلافاتنا هكذا. لم يكن هناك شيء بدون هوية طبقيّة وافتراض ذلك لا يعني سوى الخبط في الفراغ. كان لينين معنا، خصومنا، حتى لم يستشهدوا به، لم يعتبروا أنّهم بحاجة إلى ذلك. لم يكن سقف الخلاف هنا بالنسبة لهم، اعتبروه أنّه بالتأكيد في مكان آخر. بالنسبة لنا لم تكن لديهم أي حجّة، لم يكونوا حتى داخل النقاش، كانوا فقط يناكفون. استغربنا عنادهم، كان جدلهم مجرّد لجاجة. كانوا في معظمهم من التنظيم الآخر الذي بالكاد اندمجنا معه. لم نفهم هذه المكابرة «ضدّ لينين»، لم نفهم إصرارهم عليها. كان المؤتمر الأوّل للتنظيم انتهى بإقرار المركزيّة الديمقراطية وبانتخاب مكتب سياسي لم يضمّ بعض العشرين مثقفاً. كان هذا بديهياً فعدد أعضاء المكتب السياسي لم يبلغ العشرين، لكنّ هذا لا يمنع أنّ واحداً أو اثنين أبعدا عن قصد. حتى عمليّة الإبعاد هذه لم تكن ملحوظة، على الأقلّ بالنسبة لنا، فكلّ هذا جرى فيما كان حتى وقت قريب التنظيم الآخر. الذين أبعدوا والذين كانوا وراء الإبعاد كانوا منه، والذي قال إنّ الخلافات خلافات مثقفين فحسب كان أيضاً منه. لم يكن الوقت حان حتى لنلاحظ ذلك. بعد المؤتمر الأول لم يطل الوقت حتى بدأ الاشتباك، دار حول الطريقة التي يمكن بها للمكتب السياسي أن يكون مرتبة أعلى. هل يكفي عضو واحد منه ليشكل سلطة؟ كان بالإمكان حل هذا الإشكال وبالفعل وجد حلاً: المكتب بكامل أعضائه، باجتماعه هو سلطة وإذا اختلف عضو منه مع مرتبة أدنى بُتّ الخلاف في اجتماع قريب له. كان هذا الجواب بسيطاً ومرضياً للجميع. أزيحت المشكلة وكان ينبغي الانتظار قليلاً حتى يهدأ التنظيم بل كان ينبغي الصبر والتغاضي، فالجدل حول المسألة ترك ذيولاً وأثار في حينه غباراً ليس بالقليل. ولا بدّ أنّ اللغط الذي صاحبه سيستمر وقتاً بعد طي المشكلة. بالفعل ظل الصخب على حاله في قاعدة التنظيم ولا بد أن المشادّة التنظيمية حميت في بعض أجزائها.

بداية التساقط

حمل عضو المكتب أصداء هذه المشادّة إليه. كان المكتب قد ابتكر حلاً رضيه المخالفون وأحرى به أن ينتظر حتى يفعل فعله. المشكلة انتهت وبقي على الوقت أن يكمل. الغريب أن المكتب الذي أبدى تفهماً للمشكلة لم يبد التفهم نفسه لذيولها. حين نقل إليه العضو أصداء المشادّة اعتبر أعضاؤه أنّ الكيل طفح، وبات لازماً اللجوء إلى العقوبة. كان في المكتب السياسي أربعة أعضاء من تنظيمنا المندمج وثلاثة من التنظيم الآخر. بين الثلاثة واحد جاء من سفر طويل وآخر كانت حصانته الأخلاقيّة تمنعه من أن يصغي لما هو خارج العلاقات التنظيميّة، لذا لم ينتبه المكتب لما يتململ في القاعدة، لما فيها من حزازات مزمنة ولما هناك من خصومات وجروح ومشاعر سيئة. ثمّ إن تنصّل البعض من العلاقات



منظمة العمل الشيوعي في لبنان
شهداء التصدي للاحتلال دفاعاً عن ارض الوطن
الشهيد البطل علي الخليل (راشد)
الشهيد البطل محمود أيوب (أبو رأفت)
الشهيد البطل فوزي حمداش (نمر)
الشهيد البطل قاسم شوربا (نعمان)
الشهيد البطل علي الحجيري (طوني)
الارض لنا



الشخصية كان حقيقياً، إلى حدّ لم يشعروا معه بوجود هذه العلاقات وبقوّتها وتأثيرها، في حين أن ذلك لم يعن بالنسبة لآخرين سوى كبت ينتظر مناسبة لينفجر. هكذا ما أن صدر قرار التجميد بحق أربعة أعضاء، حتى بدأ التنظيم يغلي، وبسرعة غير متوقّعة ساند أعضاء أكبر هيئة في التنظيم الأعضاء المجمّدين الذين كان القرار يلزمهم بمقاطعتهم. ساندوهم وهكذا انفرط جزء كبير من التنظيم وخرج في ضربة واحدة معظم أعضاء التنظيم الآخر المندمج. لم يكن مضى شهران على المؤتمر الذي بدا ما جرى وكأنه من ذيوله.

لم ننتبه في حينها إلى أنّنا نتعقب مشكلة جذورها في التنظيم الآخر قبل الاندماج. لم يحدث بعد المؤتمر الأوّل سوى انفجار علاقات تأسست في هذا التنظيم، وسواء كانت مراقبة أو مكبوتة فإنها انتظرت هذه المناسبة لتنفجر. لا بد أنّ انتخابات المؤتمر قد أضيفت إلى رصيد هذه الخلافات وساهمت في تفجيرها. ما ذكره «جميل» ركن هذه المجموعة عن العلاقات كان حقيقياً ومعيشاً. لا نستطيع ونحن نقرأ عن منافسة المثقفين أن نفكر فقط بغيرة المثقف الأضعف من المثقف الأقوى، بل بتعالي هذا الأخير وسلوكه المزدري. يمكننا أن نفكّر، حيث يصعب الفرز، بسلوك الإثنين الاستفزازي. لم تكن منافسة المثقفين حقيقية فقط بل مستفحلة، فالأرجح أنّ مساندة معظم أعضاء التنظيم الآخر للأربعة المجمّدين كانت تستقطب احتجاجاً مركزاً ضد رفيق في المكتب السياسي فالإضراب كان موجّهاً، والأرجح أنّه شعر بذلك فوجد عذرا لمغادرة المكتب السياسي والبعد عن التنظيم، وبالتالي ما يتبقّى من تاريخ التنظيم يمكن اختصاره في متابعة العشرين مثقفاً، وهذا رقم اعتباطي، ومراقبة توزعهم ونهاياتهم التنظيمية. والحقيقة أنّهم تساقطوا عند كل محطّة. لكنّ هذا التساقط تقطّع على مدى زمني غطّى عمر التنظيم

حكمت المركزية الديمقراطية ولم يشعروا حتـــــــــــى بمسؤولية تجاه التنظيم. بالطبع لم يخطـــــــــــــر لأحـــــــــــــد أن تمردا بهذا الحجم يدين المكتب.

عندما قيل إن أعضاء من الهيئة اتهموا المكتب بالاستبداد، لم تكن هي المرة الأولى التي يسمع فيها أعضاء المكتب تهمة كهذه. في البداية قاس كلّ واحد نفسه على هذه التهمة، لم يكن أيّهم قادراً على أن يستبدّ. لقد وجدوا بالتأكيد واحداً واحداً أنّها لا تلائمهم، لكن عندما تكلموا تكلموا المكتب لا أفراد. إذا كانت التهمة لا تلبسهم كأفراد فإنّها لا تلبس المكتب بالتأكيد. بدأوا بالضحك، قال كلّ عن نفسه إنّ مثله في أمراضه وهشاشته لا يستطيع أن يستبدّ، لكن في النهاية تحوّل ضحكهم إلى غضب.

كان الخصوم يرشقون بأول تهمة يجدونها في قاموسهم، هذا غير جدّي على الإطلاق، وإذا سمحوا به فإنّ هذا اللعب يمكن أن يستغرق كلّ حياة التنظيم. كانوا سمعوا كلاماً كهذا وردّوا عليه في حينه، لكنّ استمراره يعني إصراراً على لعب لا يزيد عن التراشق بالألفاظ. كان بين الضحك والغضب مسافة لحظة، لذلك لم يكونوا أكملوا ضحكهم عندما قال أحدهم بلهجة تصرّ على مخارج الحروف إنّ المسألة لم تعد تطاق وأن لا بدّ من مواجهة. قيل هذا الكلام ليترك أثراً، وبالفعل أخذ الانتباه يتروّس وساد صمت وازن. عندها نهض مجدداً واقترح التجميد شهراً. لم يكن هذا خطَرَ لأحد، لقد سقط في فراغ وبالفعل وجد فوراً مكاناً يملؤه. لم يجب أحد، لقد وجدوا أمامهم هذه القطعة في محلّها فلم يصدّوها، بدأوا يتكلّمون وكأنّ المسألة حسمت وأخذوا في تبنّيها. من خاف من هذا القرار قيل له إن الخوف لا ينفع، وهكذا وبدون أيّ تفكير فعليّ على الإطلاق، اتخذ قرار التجميد.

تمرّد على المكتب السياسي

ثمّ لمّا أخذت الخلايا تحتجّ واتّضح الإضراب التنظيمي، عاد السبعة في المكتب إلى الاجتماع. لقد أخذ قرار التجميد بدون تفكير جدّي وكان النظر فيه لا يزال ممكناً. فهم أنّ نصف الخلايا على الأقل تمرّدوا على القرار وعلى المكتب الذي اتّخذه، لكنّ أعضاء المكتب لم يشعروا بمسؤوليّة تجاه المشكلة. لقد تكلّم القانون وليسوا هم الذين قرّروا. حكمت المركزيّة الديمقراطية و لا حيلة لهم تجاه الأمر. لم يشعروا حتى بمسؤوليّة تجاه التنظيم. بالطبع لم يخطر لأحد تجاه هذا التمرّد أن يراجع قرار التجميد نفسه، لم يخطر لأحد أنّ تمرّداً بهذا الحجم يدين المكتب، وعلى الأقلّ يضغط عليه، وعلى كلّ فهو حدثٌ لا يمكن تجاوزه، ولا بد على الأقل من الوقوف عنده ومعالجته، ولو بمساومة من أيّ نوع، ولو بمفاوضات من أيّ نوع، ولو

باعتذار إن لم يكن نقداً ذاتياً. كان ذهاب نصف التنظيم بالنسبة لأعضاء المكتب دليلاً إضافياً على صحّة قرارهم، وسلامة تلك المركزية الديمقراطية التي استعادوها، فأمر بهذه الفداحة مثل على التردّي الذي كان فيه التنظيم، وضخامتُه من ضخامة هذا التردّي، والاسترسال فيه جرم مضاعف، وخطأ يستفاد مرّتين. لقد انتصر المكتب وفي اجتماعه سخر أعضاؤه جهاراً من الإضراب التنظيمي وتبادلوا بابتهاج أخباره وحكوا عن فلان أنه قال هذا وفلان تصرّف بذاك، وأكثر الأخبار تسلية كانت أخبار الأربعة المجمّدين. كاريكاتورية هذه الأخبار تجعل منها شهادات على صحة قرار المكتب، وفي غمرة هذا الابتهاج كنّا تقريباً سعداء بخروج نصف التنظيم، وبدا أنّنا نلنا تأييداً ساحقاً لتدبيرنا، وأنّ الضجة التي أثارها كانت بقوّة وحجم مصداقيته بل، وكانت صدى حكمته وصحّته.

بسرعة تنادت الخلايا إلى الاجتماع، وكان جوابها على قرار التجميد قطعَ رجْل أعضاء المكتب السياسي عن اجتماعاتها. هكذا بات أعضاء المكتب السياسي مطرودين من الخلايا، لكنّ المكتب السياسيّ ولو مطروداً من الخلايا يظلّ هو المكتب السياسيّ. لم تفكّر الخلايا المتمردة بانتخاب مكتب لها، بينما المكتب الذي فقد ثقة نصف الأعضاء تمسّك بشرعيّته. كان التنظيم ولوقت لعبةَ تجاذب الطرفين، في النتيجة لم يكن هناك أيّ حرص عليه منهما هما اللذين اكتفى لكل منهما بلعبته. كان الأعضاء من شتات أحزاب ومنظمات سبق أن تمرّدوا عليها، لذا كانوا أسرع إلى إعلان تمرّدهم والاندفاع فيه. كان التمرّد يطبع تقريباً ممارستهم وهو إلى حدّ كبير رغبتهم الخاصة وفنّهم، لذا مارسوه كوجه آخر لعملهم الحزبي. لم يكن أعضاء المكتب أقلّ تمرّساً منهم، لذا لم يساوموهم ولم يعتذروا لهم. كان همّهم الأكبر هو إبطال لعبتهم وقلبها عليهم، لذا رفضوا عرضهم ولم يتنازلوا إلى النقاش معهم. تركوهم هكذا أمام الفراغ الذي سرعان ما اجتذبهم. لم يطل الوقت حتى سكت الصوت في القاعدة التنظيميّة، كان هذا آخر تمرّد لهم، ذهبوا وذهب معهم الخمسة الذين هم من ضمن العشرين مثقفاً. سيكونون منذ الآن مجرّد مثقّفين وسيجدون بالطبع نظريّة لوضعهم الجديد. لم يكترث المكتب ولا هم اكترثوا، بدا واضحاً أنّ مشروع التنظيم الجديد لا يزيد كثيراً عن لعبة التمرّد هذه. كان هذا أكثر ما يجذبهم إليه. لقد جاؤوا ليتمرّدوا فحسب، وبالطبع رحّبوا بالفرصة التي منحهم إيّاها المكتب السياسي. أتاح لهم هذا أن ينقلوا هواهم إلى الداخل وأن يحوّلوه إلى ملهاة حزبيّة. لم ينتبه أحد مع ذلك إلى أنّ ذلك كان حكماً مبكراً على التنظيم. إلى أنه انتهى في بواكيره، ولن تكون حياته بعد ذلك سوى سلسلة من الانقطاعات.

خرج خمسة، خرج كثيرون

خرج خمسة، قد يكونون ستة أو سبعة من العشرين. خرج معهم كثيرون، بعضهم اختفى تماماً، لم يعد يرى حتى في المقاهي التي ارتادها في الأمس. انفصل حتى عن أصدقائه. لقد كانت هذه نهاية فعلاً، ربما لم تتسع حياته لنهايات أخرى. حين بدأت الحرب الأهليّة سمعنا أنه عاد وتحرّك قليلاً، لكن ذكره بعد ذلك سيختفي تماماً. لقد انتقل بقوله وصلاته إلى ريفه الأول. كان هذا ربما، آخر عهده بالمدينة. منذ الآن سنراه كثيراً في قريته الماضية وعائلته، وسننتظر وقتاً طويلاً قبل أن نراه وجيهاً في قريته أو ركناً في نقابة، أو ناد وحتى رابطة عائلية. هناك من أصابه هوس دينيّ وراح يفتّش عن مكان يختبئ فيه من حرب نووية قادمة. لقد رجع من أميركا بنبوءة كهذه وعاش وقتاً يرتعد منها ثم نسيها وعاد إلى مجرى حياته. هناك من بقي الحادث في ذاكرته، وظلّ يتحدّث كما لو أنّ التجميد غيّر في تاريخ المنطقة. كما لو أنّ الديمقراطيّة قتلت ذلك الحين وكما لو أنّ العمل الثوري لم تقم له بعد ذلك قائمة، كلّ هذا بالتأكيد بمؤامرة من المكتب السياسي لا على الديمقراطية فقط ولكن على التنظيم وغالباً على البلد... وبالطبع كان هناك من استمر يقرأ كثيراً ويكتب أقلّ ولا يفكّر لحظة واحدة في أن يعاود العمل الحزبي، فيما أخذ آخر يستجرّ ذكريات لم تقع.

كان حادث التجميد نهاية الحياة السياسيّة لكثيرين. بدا مناسباً كخاتمة دراماتيكية لتجربة تقطّعت بين عدّة أحزاب وآن لها أن تتوقّف. المفاجئ أنّ كثيرين منهم عادوا إلى الدرس وانتشروا بعد أن نالوا الدكتوراه في جامعات البلد، بينما وصل بعضهم في الدولة إلى منصب مدير عام ولن يعتم الوقت حتى نجد أحدهم نائباً بينما فشل إثنان في الوصول إلى البرلمان، وكانت المفاجأة الثانية أنّ أحدهم صار وزيراً في وزارة قصيرة العمر اختفى بعدها تماماً.

بعد ذلك صار التنظيم، من وقت إلى وقت، ينزف نزفاً سريعاً يتوقّف بخروج بضعة أعضاء. خمسة أو ستة خرجوا مع رفيق اشتكى من مبالغة التنظيم بلبنانيته. خمسة أو ستة خرجوا تأييداً لصين ماو التي دعمت



النميري ضد الحزب الشيوعي السوداني لم يبق في النهاية من العشرين سوى واحد كان صار واحداً «حتى في العمر» لكنّ النزف استمرّ، هذه المرّة بدون مناسبة واضحة على الأقلّ بدون مناسبة سياسيّة.

كأنّنا حزب

هذه حكاية حزب لم يقع. إثبات ذلك سيكون صعباً كإثبات أنّ الحرب العالميّة لم تقع. لد تشقّق كثيراً لكنّه تشقّق كحزب فهو حتى في انشقاقاته وربما بسببها كان حزباً، كان الانشقاق يستنفد غريزتنا السياسية ويشحذها وكنّا أثناء النقاش، العارم الذي يشمل كلّ وحدة تنظيميّة ويجتاز التنظيم جيئة وذهاباً عدّة مرات في اليوم، كنّا بسبب هذا النقاش وأثناءه نشعر بأنّنا في معركة تستحقّ أن يكون مخاضها حزباً. لقد أعطتنا هذه المعارك المقُدرة على أن نتكلّم عند مفارق لبنانية وعربية وعالمية، ونشعر عند كل مفرق بأنّنا نؤسّس وأنّنا نجدّ وأنّنا نبتكر. كان يكفي أن نستمع إلى أنفسنا لنزداد إعجاباً به ولنشعر أنّنا نتلقّى كلامنا من التاريخ، أو أنّنا وقعنا، من دون أن نقصد، على وعي سابق علينا بكثير. لا نلبث بعد أن نتكلّم حتى نؤمن بكلامنا وننقله إلى غيرنا الذين يتلقّونه كحقيقة أكيدة وهكذا نزداد إيماناً إذ نصدّق من صدّقونا ونحسب أنّ شيئاً فاتنا هو الذي وجدوه في كلامنا وحملهم على قبوله. كانت نرجسيّة التنظيم توزّعت على أعضائه الذين إذا وازنوا بينهم وبين أعضاء الأحزاب الأخرى شعروا بفوقيّة عليهم، سرعان ما تغدو مقياساً أو معياراً لأهمّيتهم. لم يكن هناك من مآل لهذا الإعجاب بأنفسنا ولهذا الانتشاء بابتكارنا سوى الحزب، الذي وحده، يمكن أن يكون عظيماً وعبقرياً بدون أن نقع في الغرور.

الإعجاب بالحزب فرض علينا هكذا ولن ننسبه إلى أنفسنا، فالحزب ولو تشكل منّا يتيح لنا الخروج من أنفسنا، وبوسعنا أن نصبح كلّما اعتددنا به أكثر تواضعاً، بل هو كلما تمجّد وتعظّم جعلنا أكثر توارياً. إنّه نوع من مخبأ ضخم للجميع وبوسع الجميع أن يكونوا في داخله، وأن ينسبوا إليه أكثر أفعالهم اعتداداً وغروراً. إنّ الحزب هو المغرور وهو المعتدّ وهو النرجسيّ، وهذه جميعها تحسب له. إنها الثقة بالموقع والثقة بالمكان والثقة بالزمن وبالتاريخ، مجموع الذاتيّات يمكن أن يؤلف موضوعيّة ويمكن أن يقع على شيء يشبه القدر ونسمّيه أحياناً أخرى التاريخ.

فكرة الحزب لا تختلف عن الحزب، إنّه مشروع دائم وأبديّ، وإذا لم يتحقق الآن فلأنه لا يتحقق إلّا في المدى الزمني. لذا فإنّنا لا نسأل أنفسنا في لحظة أين الحزب، إنه بالتأكيد ينتظرنا ويكفي أن يوجد في أفكارنا ليكون موجوداً، إنه في الانتظار وسيعثر عليه أحد، ستعثر عليه مجموعة فلا شك أنّه موجود، وإلّا فماذا يفعل الزمن وماذا يفعل التاريخ. إنه موجود وإلّا فلماذا نحن ولماذا وجدنا.

المهمّ هو التحليل

في المؤتمر الأوّل قدم تقرير سياسي وآخر تنظيمي. كتب التقرير السياسي بالطبع رفيقٌ كان أثناء كتابته هو التنظيم وهو الحزب، ولم يكن بأيّ حال فرداً من أفراد أو عضواً من أعضاء. اعتمد التقرير السياسي على تجارب التنظيم التي كانت حتى حينه قليلة: إضراب في معمل في العاصمة، حراك في معمل في الأقاليم وأمور أخرى أقل اهمية. استطاع التقرير السياسي أن يشبك بين هذه الممارسات البسيطة وبين وضع البلد وآفاقه، وأن يستنتج من تجربة التنظيم الضئيلة هذه تحليلاً للعلاقات السياسيّة والطبقيّة في البلد ولحظة تطوّرها ومساره ومستقبلها. كانت تجارب أقلّ من هذه قادرة على استنتاج كهذا، فالمهمّ هو قدرتنا على التحليل، وهي قدرة لا يهمّ معها أن تكون التجربة صغيرة أو كبيرة. المهمّ هو العقل الذي يرى ويحلّل، هذا العقل سيكون حجم التجربة امتحاناً له. إذا كان ناضجاً ووافياً ففي وسعه أن يستنتج من أصغر تجربة ما لايستطيع عقلٌ أقلّ ووعيٌ أقلّ أن يستنتجه من تجارب كبيرة ووافية. القدرة على الشبك والاستنتاج والاستشراف هي التي تقرّر والحزب، إذا كان هناك من حزب، فهو هذا الدماغ الذي يشبك ويستنتج ويستشرف. الحزب هو الذي يرى إلى أبعد، وليس مهمّاً بعد ذلك أن يكون كبيراً أم صغيراً. الرؤية الصحيحة والخط الصحيح هما اللذان يقرران وسيكون بعد ذلك على الزمن أن يتدخّل ويقرّر. لا بأس أن يضيع الرفيق بين كلامه وكلام التنظيم، بل لا بأس أن يعجبه كلامه إذا كان الحزب هو الذي يتكلّم على لسانه. ليس له أن ينتظر حتى يتكلّم الحزب على لسانه فشيوع الكلام العائد غالباً إلى مكانة الرفيق هو الدليل على ذلك. سريان الكلام وتردّده لا يتركان مجالاً للشك في أنّ الحزب، هذه المرّة، هو الذي تكلّم.

«الوطن/الأرض» في الأدب العربيّ الحديث

ماهر جرّار

أستاذ في الجامعة الأميركية في بيروت.

«في مرحلة الفطام، وأنا أحبو باكياً، وراء أمّي المنصرفة عنّي وراء الكنس، والمسح، ونفض الغبار، كنت آكل كلّ ما تطوله أظافري الغضّة من تراب العتبة، والشارع، وفسحة الدار. ويبدو أنّني أكلت حصّتي من الوطن منذ ذلك الحين»[١]

محمّد الماغوط

إنّ فهم النكات الكامنة في مصطلح «الوطن»، في الخطاب العربي المعاصر، صعب ولا ريب. وليس السبب في ذلك أنّ دلالات المصطلح المذكور لطالما كانت حمّالة أوجه في استعمالاتها الأدبيّة والتاريخيّة وحسب ـ وذلك يفسّر تعدّد المحاولات لفهم مصطلح «الوطن» ـ بل إنّ المصطلح بات ينوء بثقل محاولات تسييسه منذ بدء الاستعمار، والنزعات القوميّة، وقيام الدول القوميّة المزعومة على الأراضي التي كانت جزءاً من الإمبراطوريّة العثمانيّة يومًا ما. وقد انتهى الأمر بالتصوّرات الحديثة عن «الوطن» إلى شغلها حيّزاً بينيّاً ضمن مجالات وأصعدة مختلفة: الجغرافيّة منها، والجيوستراتيجيّة، و«الوطنيّة»، والاجتماعيّة، والعامّة، والخاصّة، والشاعريّة، والعاطفيّة، والاسترجاعيّة، بما فيها الحنين إلى الماضي.

وفي هذا الإطار، إنّ أيّ بحث يتناول تعدّد استعمالات مصطلح «الوطن» في الأدب العربيّ القديم لا بدّ له من الدراسة المميزة التي اضطلعت بها وداد القاضي، متبحّرةً في أشكال التعبير عن الوطن، والحنين إلى الديار والمنزل الأوّل في الأدب العربيّ القديم، حيث تشمل الأمور التي يثيرها هذا التعبير الملغز، الوطن، مفاهيم من قبيل الأهل، والقبيلة، والعشيرة، والخلّان، إذ «تلفت الوشائج الوثيقة التي تربط المرء بوطنه الانتباه، فهو قد أمضى ريعان شبابه هناك، ورضع من حليب الوطن، وطعم من طعامه، ونهل من مائه، ومسّ ترابه، وعاين أمطاره، وأنداءه، وأشجاره». وهذا الحبّ لهو «معيار رئيس في قيام الحضارة الإنسانيّة»[٢].

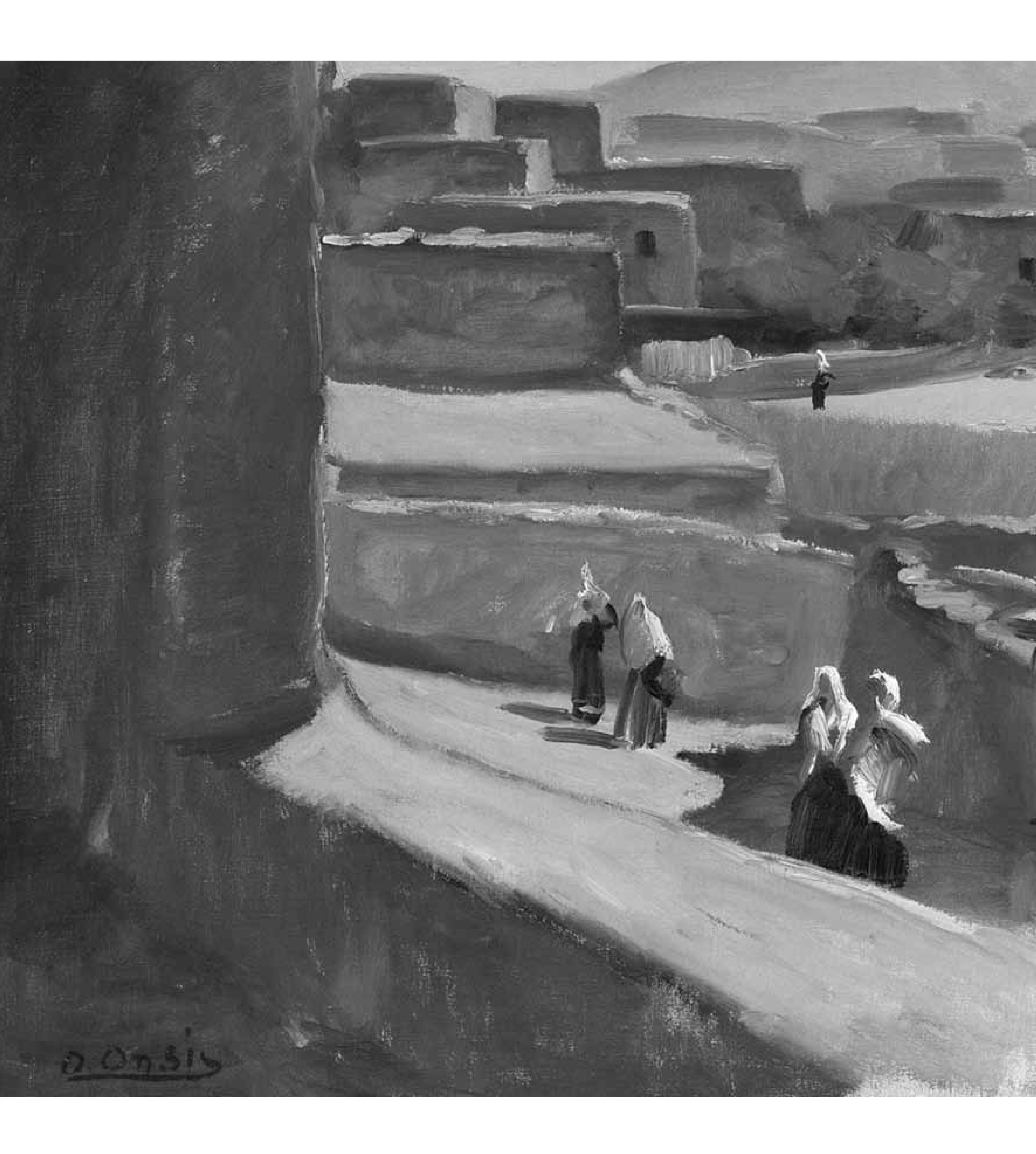
تنبع هذه الإلفة الفطريّة مع الموطن الأصليّ من التجارب الحسّيّة، والعواطف، والذكريات التي يختبرها المرء، ويكتشفها، ويشعر بها فيما يسميه باشلار «طوبوغرافية وجودنا الحميم». كما ترسي هذه الألفة أسس الهويّة الجمعيّة الإيجابيّة. بمعنًى آخر، يقوم مفهوم الوطن على مصطلحات غامضة من الناحية الجغرافيّة، إذ إنّ «الوطن» قد لا يعني منزلًا له حدود معلومة فحسب، بل يمكن أن يشير إلى الأراضي التي تتنقّل القبيلة بين أرجائها، بما هي أوطان. ويمكن أن يشير «الوطن» أيضاً إلى مسكن حضريّ، أو مدينة، أو منطقة، أو بلد أو بلاد.

ولقد كان هذا المعنى لمصطلح «الوطن» هو السائد، حسبما أرى، إلى أن بدأ التدخّل الاستعماريّ في المنطقة في بداية القرن التاسع عشر. فبعد هجمة الحداثة الأوروبيّة، وبفعل القوى العالميّة الجديدة العابرة للحدود، أضحى مصطلح «الوطن» مشبعًا بالدلالات الأيديولوجيّة وما جاءت ترطن به النزعة القوميّة الأوروبيّة. وعلى سبيل المثال، ليس ثمّة مغالاة في الحديث عن تكوّن الوعي الوطنيّ المصري جرّاء شيوع مصطلحَي الوطن (patrie) والوطنيّة (patriotism)، اللذين تمخّضت عنهما مغامرة بونابارت في مصر من جهة، وتشرُّب الطهطاوي لهذه الأفكار في خلال إقامته في فرنسا (١٨٢٦ـ١٩٣١) من جهة أخرى. وفي هذا الإطار، يقول سي إرنست دون (C. Ernest Dawn) إنّ الطهطاوي «ترجم كلمة «patrie» الفرنسيّة بكلمة «وطن» العربيّة، وتحدّث عن حبّ الوطن، ثمّ عن الوطنيّة في نهاية المطاف. أمّا وطن الطهطاوي،



فلقد كان مصر. ولطالما كان الشعب المصريّ مميّزاً منذ أيّام الفراعنة»[٣]. وفي مطلع القرن التاسع عشر، بدأ المفكّرون العثمانيّون في إسطنبول وفي الولايات العثمانيّة المختلفة بصياغة الأفكار الوطنيّة والقوميّة، تحت وطأة الأحداث العالميّة المفصليّة التي كانت تهدّد وجود الإمبراطوريّة العثمانيّة، «رجل أوروبا المريض». وصار هذا الدافع أشدّ إلحاحًا في خلال مرحلة الإصلاحات المعروفة بـ«عهد التنظيمات» (١٨٣٩ ـ ١٨٧٨)، لكنّ مصطلح «الوطن» ظلّ غامضاً، ومحدودًا بالروح الوطنيّة العربيّة المحلّية أو الإقليميّة في إطار ما كان يُعرف باسم «الرابطة العثمانيّة». وذلك واضح في الأفكار الإصلاحيّة للمستشار، «كاتب السر» أحمد بن أبي الضياف (١٨٠٤ ـ ١٨٧٤)(٤)، وخير الدين التونسيّ (١٨٢٢ ـ ١٨٩٠)[٥]، وتلك التي ظهرت في الفكر السياسيّ عند المفكّرَين السوريَّين الآتين من جبل لبنان، أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ ـ ١٨٨٧) وبطرس البستانيّ (١٨١٩ ـ ١٨٨٣). وقد أوْلى هؤلاء جميعُهم مفهومَي «الوطن» و«الوطنيّة» اهتماماً بالغاً. وكان البستانيّ خصوصاً من دعاة الروح الوطنيّة السوريّة، وقد «سعى إلى إرساء أسس الهويّة والصفة القانونيّة بناءً على المثل العلمانيّة وليس على المعتقد الدينيّ»، كما يرى الباحث بطرس أبو منّة[٦]. وعند نهاية موجة العنف الطائفيّ التي اندلعت في جبل لبنان في العام ١٨٦٠، وبعد المجزرة التي ارتُكبَت بحقّ مسيحيّي دمشق في العام نفسه، أكّد البستانيّ أنّ الحاجة إلى إرساء أسس الوحدة الوطنيّة القائمة على التعليم العلمانيّ باتت ملحّةً. لذلك، تقول ناديا بو عليّ إنّ البستانيّ، في بادرة منه ساعية إلى المصالحة ورأب الصدع، ترجم رواية روبنسون كروزو لدانييل ديفو في العام ١٨٦١، مستحضراً في كروزو وسيلةً لتثقيف المجتمع والوطن ككلّ[٧]. وكانت سورية، وهي الكيان الجيوسياسيّ الذي يشمل جبل لبنان، وفلسطين، والأردن، بنسيجها السكّانيّ المتنوّع، هي الوطن الذي كان يعنيه بطرس البستانيّ، وابنه سليم (١٨٤٨ ـ ١٨٨٤)، وغيرهما من مفكّري القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

أمّا الولايات الفلسطينيّة التابعة للإمبراطوريّة العثمانيّة، فقد شهدت انتشار الحسّ الوطنيّ، والولاءات المحلّيّة، والعربية، والوجدان الدينيّ منذ ما قبل الحرب العالميّة الأولى حتّى، وهو ما أثبته رشيد خالديّ. ويرى خالدي أنّ «موقف العرب الفلسطينيّين من الصهيونيّة السياسيّة المعاصرة قد استند [منذ قرابة نهاية القرن]





إلى كلّ هذه العناصر التي كانت قائمةً أصلاً، أي الارتباط الدينيّ بأرض هي مقدّسة عند المسلمين والمسيحيّين على حدّ سواء، ورؤية فلسطين على أنّها كيان إداريّ، والتخوّف من التدخّل الأجنبيّ، والحسّ الوطنيّ المحلّيّ». وفي هذه المرحلة بالتحديد، بدأ مفهوما «الوطن» و«الوطنيّة» ينتشران في الصحف الفلسطينيّة المحلّيّة. لكن بعد التغيّرات السريعة والمفصليّة والمقلقة التي ما انفكّت تتوالى منذ الحرب العالميّة الأولى وحتّى بداية الانتداب البريطانيّ على فلسطين في العام ١٩٢٢، خضعت الهويّة السياسيّة والوطنيّة لمعظم فلسطينيّي المدن، ذوي الوعي السياسيّ والعلم، لسلسلة من التحوّلات الجسيمة[٨]. ثمّ إنّ صدور وعد بلفور في العام ١٩١٧، مؤذنًا بإنشاء «وطن قوميّ للشعب اليهوديّ في فلسطين»، عجّل في تكوّن الهويّة الفلسطينيّة الذاتيّة[٩].

الأناشيد والشعارات الوطنية لا تبني وطنا ولا تمنح أرضا. فبعد الحرب العالمية الأولى، باتت «الدول القومية» العربية الناشئة، التي قامت نتيجة تلاقي الاستراتيجيات الاستعمارية، تكافح لتكون هويتها الخاصة المتجذرة في مفاهيم الهوية الثقافية العربية والإسلامية.

ومع نهاية الحرب العالميّة الأولى، وانهيار الإمبراطوريّة العثمانيّة، وتقاسم أراضيها بين القوى الإمبرياليّة، لا سيّما فرنسا وبريطانيا، رسا حال الشرق العربيّ، نوعاً ما، على انقسامه إلى «الدول» المختلفة المعروفة اليوم. فعلى سبيل المثال، استولت فرنسا الاستعماريّة على شمال أفريقيا، مع سقوط الجزائر العاصمة منذ العام ١٨٣٠. واستناداً إلى هاردت ونغري، فإنّ «قيام الإدارات الاستعماريّة، وفرض الامتيازات والتعريفات التجاريّة، ونشوء الاحتكارات والكارتلات، وتباين الأحوال في مناطق استخراج الموادّ الخام ومناطق الإنتاج الصناعيّ، هذا كله ساعد أصحاب رأس المال في توسّعهم حول العالم»[١٠]. وبدأت آسيا وأفريقيا تنقسمان إلى مجموعة من المستعمرات بعد الحاجة إلى إنشاء الأسواق الجديدة واكتساب النفوذ السياسيّ، فآل بها الأمر، في نهاية المطاف، دولاً قوميّةً لم يُكتَب لها أن تصبح وحدات جغرافيّةً فعليّةً أو شرعيّةً بالضرورة.

وباستثناء الحال في مصر، كانت النزعة الوطنيّة لا تزال حديثة العهد نسبيّاً في العالم العربيّ. لذلك، يقول أوخسنـڤالد إنّ «حيثيّات [هذه النزعة]، ومعناها، وتداعياتها كانت غامضة ومستبهَمة الوجوه»[١١]. وفي العام ١٩١٦، نادت الثورة العربيّة، التي قادها الشريف حسين، بقيام مملكة عربيّة قوامها سورية، والعراق، وجزء من الحجاز، لكنّ اتّحادات محتملةً بين «دول» أخرى بقيت في الحسبان[١٢]. وتجدر الإشارة إلى أنّ «الدولة القوميّة»، بما هي نموذج جديد عن الوطن، كانت غريبةً في بداياتها، إذ بقي تماهي الفرد مع بقعة جغرافيّة محدّدة، هي الوطن، غامض المعالم. فكان الوسط المحلّيّ الضيّق وطناً، وكانت سورية في بلاد الشام وطناً، وكانت حدود القبيلة في بلاد الشام، والعراق، والحجاز، واليمن، وشمال أفريقيا[١٣] وطناً، وكان مفهوم العالم العربيّ، على غموضه، وطناً. ولمَ لا؟ ففي نهاية المطاف، تظهر أيّ دراسة للأدب العربيّ الحديث أنّ مقاربة مفهوم الوطن بهذه الطريقة المتقلّبة هي المهيمنة على أرض الواقع.

لكن يمكن، في الحقيقة، مقاربة مفهوم الوطن في الأدب العربيّ الحديث والمعاصر بأكثر من طريقة. لذلك، سأعمد، في ما يلي، إلى البحث الموجز في تكوّن فكرة الوطن وما يتّصل بها من مسائل معقّدة في المـُقتربات المختلفة، آخذًا بالحسبان مجموعة المواضيع المتواترة في هذا المجال.

المهاجرون السوريّون إلى الأميركيتَين

بدأ ارتحال المهاجرين السوريّين من الولايات السوريّة، بما فيها جبل لبنان، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بعد موجة العنف الطائفيّ والمجازر التي شهدتها المنطقة في العام ١٨٦٠. وكان بعض هؤلاء شبّاناً التحقوا بركب المهاجرين في محاولة منهم لتجنّب التجنيد الإجباريّ في الجيش العثمانيّ، ثمّ اشتدّت الهجرة أثناء المجاعة التي ضربت سورية إبّان الحرب العالميّة الأولى[١٤]. وكان للهجرة من جبل لبنان حافز حيوي، كما يرى فوّاز طرابلسي، يتعلّق بفشل العاميّات الفلّاحية في استملاك الأرض وما تلى ذلك من ربط للاقتصاد بهيمنة تجارة الحرير، ما دفع الريفيّين إلى إرسال أبنائهم إلى المهجر لتأمين عائدات نقديّة بعد الانهيار الكبير[١٥].

وقد أسّس هؤلاء المهاجرون، الذين أُطلِق عليهم في أميركا الجنوبية لقب «Turcos»، الصحف العربيّة والروابط والنوادي الأدبيّة لنشر الأدب العربيّ والأفكار «الوطنيّة». وفي حركة رومانطيقيّة ليست بالجديدة، لجأ شعراء المهجر إلى الخطاب الوطنيّ، مطالبين باستقلال سورية عن

الإمبراطوريّة العثمانيّة. وكانت فكرة الوطن عندهم تعني الانتماء العربي (Arabness) والانتماء الوطنيّ إلى سورية، مع مسحة محليّة تختصّ بكلّ منهم، فكانت حمص عند نسيب عريضة ما مثّله جبل لبنان لجبران خليل جبران على سبيل المثال. وكان هؤلاء، بتوقهم الشديد إلى الشعور بالانتماء، يرون «الوطن» و«البلاد» مكاناً أسطوريّاً هو موضع كلّ رغبة، ومظهر أشكال البراءة، والجمال الطبيعيّ، والدفء، والتراث، ومستودعها. بذلك، أمسى الوطن الذي تركوه وراءهم (أركاديا) أو نعيما[16] متخيَّلًا هو أسمى من التوجّه الشيطانيّ الديناميكيّ للحضارة الماديّة التي تمثّل كلّ معاني المسخ. هكذا يصبح الوطن، عموماً، رمزاً للهويّات الثقافيّة المتباينة. ومن سمات شعر المهجر أيضاً ارتباطه بالنضال الوطنيّ الفلسطينيّ في وجه الانتداب البريطانيّ وإعلان بلفور. وكان روّاد هذا التوجّه أدباء المهجر الجنوبيّ عامّةً، وأمين الريحانيّ، ونسيب عريضة، وإيليّا أبو ماضي من أدباء المهجر الشماليّ خاصّةً. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا التوجّه قد أثّر أثراً بالغاً في أدباء سورية وبلاد الشام.

النشيد الوطنيّ الفلسطينيّ والتهجير

منذ بداية الانتداب البريطانيّ، فرضت القضيّة الفلسطينيّة نفسها مسألةً أخلاقيّة ملحّةً استحوذت على اهتمام الأدباء العرب، ليس في فلسطين فحسب، بل أيضاً في المهجر، وشمال أفريقيا، وبلاد الشام، ومصر. وفي هذا السياق، لا يعود رواج نشيد كتب كلماته الشاعر الفلسطينيّ إبراهيم طوقان في العام ١٩٣٠ ــ هو نشيد موطني ــ وانتشاره الواسع في العالم العربيّ أمراً محيّراً[17]. وفي العام ١٩٣٤، لحّن الأخوان فليفل اللبنانيّان النشيد، الذي أصبح، مذ ذاك، أقرب إلى نشيد وطنيّ على امتداد العالم العربيّ. وتجدر الإشارة إلى أنّ الأدب الفلسطينيّ الذي يتناول الوطن والأرض لطالما كان قوّةً دافعةً تلهم الأدب العربيّ المعاصر عموماً وتزوّده بالموضوعات.

لكنّ الأناشيد والشعارات الوطنيّة لا تبني وطناً ولا تمنح أرضاً. فبعد الحرب العالميّة الأولى، باتت «الدول القوميّة» العربيّة الناشئة، التي قامت نتيجةً تلاقي الاستراتيجيّات الاستعماريّة، تكافح لتكوّن هويّتها الخاصّة المتجذّرة في مفاهيم الهويّة الثقافيّة العربيّة والإسلاميّة. وإذا أردنا استخدام تعبير أخيل غوبتا، كانت كلّ دولة من هذه الدول تكافح «لكتابة» تاريخ «الأمّة»، وهي كيان موحّد تشكّل في زمن الاستعمار أو بعده، وصولاً إلى ماضيها البعيد[18]. وكما يقول بينيدكت أندرسون، إنّ الأمم هي جماعات حقيقيّة لكن متخيَّلة، تركّبها الثقافة والسياسة وتعيد تفكيكها[19]. ومع صيرورة الدولة القوميّة الوحدة السياسيّة الأقوى عالميّاً، يتحدّث يي-فو توان عن أنّ «العاطفة التي كانت تربط الناس بقراهم، ومدنهم، ومناطقهم أصبحت موجّهةً نحو الوحدة السياسيّة الكبرى. وأصبح الدور الأكبر ليس من نصيب أيّ جزء خاصّ من أجزاء الدولة القوميّة، بل من نصيب الدولة نفسها»[20]. ويشرح توان كيفيّة تحقّق هذه المركزيّة بواسطة المراسيم التشريعيّة، والخرائط، وكتب التاريخ، والأيديولوجيا على أنواعها. لكنْ حريّ بنا ألّا ننسى أنّ معظم الدول العربيّة التي تأسّست في القرن العشرين قد جعلت من «الانتماء العربي» (Arabness) أساساً تفهم من خلاله هويّتها الوطنيّة. فلطالما أكّدت كتب التاريخ، والخرائط، والأيديولوجيّات وحدة ما للأمّة العربيّة المزعومة. ثمّ إنّ الهويّة الثقافيّة لا تتوافق بالضرورة مع الحدود القوميّة، فالهويّة، بما هي سيّالة، لا يمكن أن تحتويها فكرة مجرّدة من قبيل «الانتماء العربي» (Arabness). وما تبرح سيولة مفهوم الهويّة الوضعيّ تتجاوز الحدود القوميّة، وتحرّك ولاءات مختلفةً هي، في جوهرها، محلّيّة وجماعيّة. كما أنّ هذه الولاءات هي أشدّ تأثّراً بالمعاني الضمنيّة المقلقة التي ينطوي عليها مصطلحا الوطن والأرض، وبالمعنى الحميم للارتباط بمكان معيّن (Heimat)، وأنا أعني مكاناً آمناً وإيجابيّاً قائماً على الارتباط بالجذور والذاكرة الجماعيّة بالتحديد[21]. وكما يقول إدوارد كايسي، إنّ هذا الاجتماع (gathering) «يضفي على المكان ديمومته الخاصّة، ما يتيح لنا العودة إلى المكان نفسه الكرّة بعد الأخرى، وليس العودة إلى موقعه فحسب»[22].

في ما يلي، سأبحث في المفهوم الصعب، «الوطن»، نسبةً إلى ثلاث استعارات متكرّرة في الأدب العربيّ الحديث: الوطن/الأرض مكاناً مؤنّثًا، والوطن/الأرض مكاناً فاقداً للحدود (مفكك الحيازات) ينطوي على خطوط انفلات ورحيل واقتلاع (deterritorialized place)، والوطن/الأرض بيتاً لأكثر من جيل.

الوطن/الأرض مكاناً مؤنّثاً

غالباً ما يُصوَّر الوطن/الأرض في الحضارات المختلفة بصورة الأنثى. فالوطن هو الكون الأوّل، أو كون الطبيعة



الأمّ. وعلى سبيل المثال، تتحدّث سماح سليم عن تأنيث الخطاب الوطنيّ، وهو توجّه أصبح لا غنى عنه في الأدب المصريّ[٢٣]. وفي الأدب الفلسطينيّ أيضاً، يُصوَّر الوطن/الأرض بصورة الحبيبة والأمّ الأسطوريّة. كما أنّ القرية الوادعة، بما فيها من بيت ومناظر طبيعيّة، فرضت نفسها رمزاً من رموز الهويّة الوطنيّة الفلسطينيّة. وكان الأدب العربيّ الحديث في باكورته ينطوي على رؤية رومانطيقية ومختزلة إلى الوطن، مع ما يستدعيه ذلك من النظر إلى طبقة الفلّاحين والعوامّ كمفهوم مجرّد بطريقة سلبيّة[٢٤]. أمّا في فلسطين، فقد تجسّد التجريد بعد النكبة منفىً وخسارةً دائمَين للفلسطينيين. لذلك، تقول هنيدة غانم إنّ «شعراء ما بعد النكبة عمدوا إلى تصوير خسارتهم الوطنيّة باستعمال اللغة المشبعة بالإيحاءات الجنسيّة التي كان المجتمع الفلسطينيّ يتنكّب عنها آنفاً»، فكان «شعرهم مشبعاً بتصوير الوطن بصورة امرأة هي، في آن واحد، الحبيبة، والأمّ، والخطيبة، والغدّارة، والبغيّ، والمومس، والخائنة»[٢٥]. وينطوي جعل الوطن رمزاً للمجون والبغاء على تناقض مزدوج بين الألفة والاشمئزاز الظاهرَين، بأوضح معانيهما في رمز الأمّ/البغيّ. وتظهر هذه الاستعارة المزدوجة بأشكال متناقضة ومتداخلة في وعي الابن المنفيّ النموذجيّ. وهي تتجلّى بعبقريّة في أعمال توفيق صايغ الشعريّة[٢٦]، لكنّها شائعة أيضاً في أعمال غيره من الشعراء الفلسطينيّين[٢٧].

ينطوي جعل الوطن رمزا للمجون والبغاء على تناقض بين الألفة والاشمئزاز الظاهرين. بأوضح معانيهما في رمز الأم/ البغي الشائعة في الكثير من الأعمال.

وفي رواية «ذاكرة الجسد» لأحلام مستغانمي، يساوي بطل القصّة ـ وهو مجاهد سابق في حرب الاستقلال عن المستعمر الفرنسيّ، أصبح فنّاناً يسخّر موهبته الإبداعيّة ليرسم جسور مدينته قسنطينة ـ بين حبيبته وقسنطينة من خلال توظيف الخطاب الشهوانيّ. وهو يستعين بقوّة حافظته ليجمع بين الحبيب المقدّس وبين هواه الشهوانيّ، مظهراً الجزائر، الوطن، بصورة الأمّ[٢٨]. لكنّ الإحباط يضع حدّاً لهذه النظرة الأنطولوجيّة، إذ يُظهِر الواقع المرّ الجزائر وطناً يتيم الأمّ، هو أشبه بالأب في حقيقة الأمر[٢٩].

الوطن/الأرض مكانًا مفكك الحيازات، للرحيل والاقتلاع تغطّي الصحاري والبوادي، وهي موطن قبائل العرب والبربر الأمازيغ، رقعةً واسعةً من العالم العربيّ، شاملةً شبه الجزيرة العربيّة، وسورية، ومصر، والسودان وليبيا، وشمال أفريقيا. وفي هذا الإطار، يرى دولوز وغاتاري أنّ «حياة البدويّ هي المعزوفة الفاصلة بحدّ ذاتها، فحتّى عناصر منزله تُفهَم نسبةً إلى المسار الذي لا ينفكّ يحدّدها إلى الأبد»[٣٠]. فمسار القافلة يوزّع الناس، أو الحيوانات، في العراء الأصمّ المطبق. ومن هذا المنطلق بالتحديد، لا محطّ رحال للبدو، ولا طريق، ولا أرض، وإن كان حالهم ينافي ذلك في الظاهر. «وإن كان البدويّ فاقد الحدود الأوّل، فإنّ ذلك لأنّ «إعادة الأقلمة» (reterritorialization) مستحيلة في حالته، خلافاً للمهاجر، وخلافاً للمقيم الذي ترتبط حدوده بشيء ما. فعلاقة المقيم بالأرض تستند إلى عنصر ثالث، هو إمّا نظام المُلكيّة أو أجهزة الدولة»[٣١].

يقول عبد الرحمن منيف، ابن نجد في الجزيرة العربية، الذي نُفِيَ من وطنه بسبب آرائه السياسيّة، «أنا واحد من الناس محروم من الوطن إذا صحّ التعبير، وعشت في كل الأقطار العربية تقريبًا»[٣٢]. ومع أنّ منيفاً أمضى أوقاتاً طويلةً في عمّان، وبغداد، ولبنان، وسورية ــ وهو القوميّ العربيّ الذي يرى البلدان العربيّة كلّها وطناً له ــ يظهر قوله هذا إحساسه بتشظّي انتمائه. وفي هذا الإطار، تعكس خماسيّة منيف الملحميّة، «مدن الملح»، إدراكاً مفكّكاً للمكان في شبه الجزيرة العربيّة، حيث يبرز التفكيك والاقتلاع كمظهر من مظاهر عهد الاستعمار وما بعده. وتبدأ خماسيّة منيف باستعراض واحة رعويّة هي واحة وادي العيون. وهذه الواحة هي ديرة قبيلة تحيا بوئام مع الطبيعة ومخلوقاتها، حيث تتنقل القبيلة بين عدد من المنازل التي تراها بيتاً لها. وتظهر القصّة، شيئاً فشيئاً، التغيّرات الحادّة التي تعصف بالصحراء وسكّانها بعد اكتشاف النفط، والتدخّلات الاستعماريّة، وفساد الأسرة الحاكمة. وتجدر الإشارة إلى أنّ تهجير السكّان وتدمير البيئة الطبيعيّة، هو، بمعنى ما، تفكيك للحيائز/الحيازات بما ينطوي عليه من تغريب واقتلاع عبر فقدان أبناء القبيلة هويّتهم ووجهاتهم المكانيّة، ومحاولتهم إنشاء علاقة مع بيئتهم الطبيعيّة الجديدة من جهة، ومع نشوء السلطنة بقوانينها المتعدّدة من جهة أخرى.

ويبدع طاهر جاعوط في إظهار الصحراء ببعدَيها المجازيّ والحقيقيّ مكاناً فاقداً للحدود في روايته، «اختراع الصحراء» (L'invention du désert) (١٩٨٧). وتأخذ رواية

جاعوط منحًى مرناً متعدّد العناصر يوظّف المكان، والهويّة، وتاريخ «الأمّة» الجزائريّة لحبك القصّة. لذلك، فهو يقول: «لكن لا بدّ للكتابة عن موضوع ومكان بهذه السعة والحدّة ـ أعني موضوع المرابطين في بسكرة ـ من أن تتشظّى أو أن تترسّب. أمّا احتمال بلوغ الوجهة النهائيّة أو محطّ الرحال الأخير، على سبيل المثال، فهو مستحيل قطعاً. فلو حدث ذلك، كيف يمكن أن تُلبس الكلمات الغياب سوى لبوس الأجساد والجثث؟»[٣٣]. وفي دراسة لرواية جاعوط، يقول ابن سمية إنّ الصحراء هي «كناية عن النصّ المستحيل الذي يحاول كتابته عن الجزائر»[٣٤]. ويقتبس ابن سمية قول جاعوط إنّ «الأرض ليست محدودةً بحدود واضحة، بل إنّ الوطن يُخترَع مرّة تلو الأخرى بعد ولادات لن تثمر إلّا قليلًا. وتكون ثمارها، إن خرجت من أكمامها، مرّةً كالنارنج. فالرياح الخارجة من صلب الرمال، والسلطات المتغيّرة أبداً، ما تفتأ تولّد حدوداً مختلفةً، أو طرداً وشيكاً، أو عوائق جديدةً تمنع الترحال»[٣٥].

في الأدب الفلسطيني رمزان يفصحان عن الوطن في حالة التفكك والاستلاب هما الصبار والجسر. الصبار يزرعه أهل الريف للفصل بين حقـــــــــــــولهم والجسر هو التواصل وعبور الحدود.

أمّا روايات إبراهيم الكوني، التي تتخذ الصحراء موضوعاً يثير الدهشة، فلا تكتفي بربط مسألة الهويّة بقفار أفريقيا الشماليّة الفاقدة للحدود، لا سيّما الصحراء الكبرى، بل تربطها أيضاً بالعلاقات المتعدّدة التي تجمع أبناء الشعب الطوارقيّ بالصحراء. ففي روايات الكوني، تغدو العلاقة مع الصحراء، الوطن، في تغيّر مستمرّ. ويقول بطل رواية «برق الخلّب» للكوني إنّه وجد وطن القبيلة «أرضاً بلقعاً موسومةً بالدمن»[٣٦]. وفي هذه الرواية، تقدم القبيلة على رحلة مؤثّرة طويلة بحثاً عن الوطن المجهول الذي ينشده أبداً أبناء قبيلة الطوارق الأحرار الذين «يصنعون الصحراء بقدر ما تصنعهم هي»[٣٧].

كذلك، يعيش الفلسطينيّون الخاضعون للاحتلال في أرضهم ووطنهم و«البدو» منهم في الشتات واقعاً من الترحال. فهم يقاسون معاناةً مستمرّةً لإعادة تعريف أرضهم، وإعادة تحديد ماهيّة هويّتهم، ولغتهم، ومساكنهم تحت مرأى دولة تُوغل في ارتكاب الفظائع، هي دولة العين الإلكترونية القمعية الـ«بانوبتية».

وفي الأدب الفلسطينيّ رمزان متكرّران يفصحان عن الوطن في حالة التفكك والاستلاب (deterritorialized reality)، هما الصبّار والجسر. فالصبّار يزرعه أهل الريف في فلسطين للفصل بين حقولهم[٣٨]، علماً بأنّ كمال بلّاطة قد أشار إلى أنّ «أقدم صوَر لفلسطين تعود إلى القرنَين التاسع عشر والعشرين تظهر شجيرات الصبّار فيها بكثرة، متبعثرةً في الأرجاء». لكن بلّاطة يتابع قائلاً إنّ «الصبّار أصبح رمزاً مشحوناً بالدلالات العاطفيّة المتضاربة منذ نشأة الدولة اليهوديّة. فمن جهة، جعل يهود إسرائيل من هذه النبتة المحلّيّة رمزاً وطنيّاً لهم، ورأى الفلسطينيّون فيها سلب وطنهم متجسّداً أمام أعينهم»[٣٩].

والجسر أيضاً رمز مشحون بالمعاني في الأدب الفلسطينيّ. فالجسر رمز مركّب يدلّ على التواصل، والتقريب والقدرة على الحركة، وعبور الحدود، والوصول، والترابط، والمرور. وهو يرسي أسس الاجتماع، ولمّ الشمل، و«تجسير» المسافات. كما أنّه يرمز إلى انفصال غالباً ما يرتبط بالتضحية[٤٠]. غير أنّ تنظير هيدغر للجسر كـ«شيء يجمع» بين الإنسان والأربعة التي هي الأرض، والسماء، والآلهة، وكلّ من هو فانٍ[٤١]، ينطلق من رؤية «قومويّة جماليّة» (national aestheticism)[٤٢]، كما يرى هيليس ميلير الذي ينتقد مبادئ الطوبوغرافياعند هيدغر[٤٣]. أمّا في الأدب الفلسطينيّ، فعبور الجسر هو حدث شخصيّ يولّد «تجربةً داخليّةً مؤلمة»، بكلّ ما فيها من تعقيدات. كما أنّ الجسر «مكان انتقاليّ تغييريّ»، وعتبة تقع بين فواصل الزمن الطبيعيّ وخارجها، في قلب الذاكرة ومكنوناتها الأليمة. وقد أظهرت ذلك نرمين الحرّ بعد أن درست مدى تعقيد عمليّة عبور الجسر الذي يفصل فلسطينيّ الشتات عن وطنه ويصله به في آنٍ معاً[٤٤].

وفيما يفرش خليل حاوي أضلُعه جسراً لتعبر عليه الأجيال الفتيّة نحو «وطن» هو «الشرق الجديد»، يبقى الجسر عند محمود درويش، حياة معلّقة بين الدخول والخروج، والذات والآخر. وهو فيض من الثنائيّات، و«برزخ بين منفى وأرض مجاورة»[٤٥].

قال لي صاحبي، والضباب كثيف
على الجسر:
هل يُعرَف الشيء من ضدّه؟
قلت: في الفجر يتّضح الأمر.



...
قال لي: كلُّ جسر لقاء... على الجسر أدخل في خارجي، وأسلم قلبي إلى نخلة أو سنونوة
قلت: ليس تماماً. على الجسر أمشي إلى داخلي، وأروّض نفسي على الانتباه إلى أمرها. كلّ جسر فصام، فلا أنت أنت كما كنت قبل قليل، ولا الكائنات هي الذكريات٤٦.

البيت أو الدار

«بيت العائلة» هو كذلك من الاستعارات الأخرى الدالّة على الوطن. من هذا المنطلق، تقول كيمبيرلي دوفي إنّ البيت بحدّ ذاته هو علاقة أو معنى معيش[٤٧]، «فالبيت ليس إلّا هيكليّةً معقّدةً توجّهنا في المكان، والزمان،

عند الحديث عن الوطن/الأرض من موقع هامشي متزعزع، أو من المنفى، يخرج الصوت مغاضبا معارضا، يعكس موقفا «بدويا» منطويا على مفارقة العداء للوطن.

والمجتمع. وهي قائمة على العلاقات المنظّمة». وفي هذا الإطار، يرى باشلار أنّ البيت هو «ركننا من العالم»، وهو «أحد أهمّ العوامل التي تدمج أفكار الإنسانيّة، وذكرياتها، وأحلامها». كما أنّ المسكن يعني الألفة، والاحتواء، والعناية. والبيت ينفتح على بيئته ويتّصل بشبكة من العلاقات الاجتماعيّة والسياسيّة. بذلك، يكون البيت، هو «البناء الثابت وأقسامه، وعمليّة بنائه نفسها، من مصادر الاستعارة المجازيّة المشتركة»[٤٨]. وفي ما يلي، سأضرب مثلَين أدبيَّين ظرفيَّين يظهران استخدام هذه الاستعارة في الأدب العربيّ الحديث، على تأثّرهما بالظروف الاجتماعيّة السياسيّة التي تمخّضا عنها.

عين وردة

في رواية «عين وردة» (٢٠٠٢) لجبّور الدويهي، يأتي بيت آل الباز، وهم أفراد عائلة مارونيّة برجوازيّة، استعارةً تحاكي الوطن المضطرب الآيل إلى الخراب، وقد فقد ألفة الأيّام الخوالي وبهاءها. وجاء «الغرباء» يستولون عليه، ممثّلين بآل حمد خضر المانع، وهم مسلمون من عرب لبنان، أي من البدو. وتنطوي الرواية على بنية قصصيّة متشعّبة تتناول عدداً من الموضوعات والأمثلة. وهي مكتوبةً بلغة شعريّة تنظر في بنية البيت على المستويَين الحقيقيّ والمجازيّ، فتحاكي الأبعاد الهندسيّة فيه وحميميّة الغرف والانفتاح على ذاكرة العائلة وعلى الموقع الجغرافي، والتغيّرات التي تطرأ عليه والمتلازمة مع التخلخلات في بنى السلطة. ومن وظائف استعارة «البيت والعائلة البرجوازيّة» الآيلة إلى التفكك في هذه الرواية عرض تاريخ لبنان الحديث، والحرب الأهليّة، والخوف المرضيّ من الآخر بطريقة تضيء على الأيديولوجيّة الشوفينيّة اللبنانوية.

البيت الأندلسيّ

يغدو البيت في رواية واسيني الأعرج (٢٠١٠) مسرحاً لأحداث رواية متعدّدة الأجيال تتتبّع تاريخ العائلة الموريسكيّة الجزائريّة منذ نشأتها في القرن الخامس عشر، بل إنّه المحور الذي تبني حوله هذه الرواية متعدّدة الأصوات استعارة الوطن من حيث إنّه تاريخ، وذاكرة، وانتماء. وتوظّف الرواية التاريخ توظيفاً دلاليّاً مبتكراً يضع القصص الشخصيّة في قلب المذكّرات ـ المخطوطة الموريسكية هي بمثابة السرّ، كما أنها تمثّل سُرّة البيت ـ ويجمع المشاهد من العصور المختلفة حول تاريخ الأجيال المتعاقبة التي سكنت بيت العائلة. يجعل هذا كلّه من الرواية كنايةً قوميّةً عن الجزائر العاصمة، وهي الوطن الذي يتخبّط في صراعات اجتماعيّة وسياسيّة مستعصية، يضاف إليها أزمة الهويّة التي يكابدها. ويبرز بيت العائلة، بطابعه الأندلسيّ الظاهر في هندسته، وحديقته المسوّرة ونافورتها، ونباتاته، وضوع روائحه وطيبها، وأثاثه، وأحداثه، وذكرياته رمزاً يرفض شدّة فساد دولة ما بعد الاستعمار، والحزب الشموليّ، والأثرياء الجدد من الطبقة البرجوازيّة القوميّة الأبويّة، التي يشير الراوي إلى أفرادها باسم «الضباع».

تحدّي الوطن/الأرض

عند الحديث عن الوطن/الأرض من موقع هامشيّ متزعزع، أو من المنفى، يخرج الصوت مغاضباً معارضاً، يعكس موقفاً «بدويّاً» منطوياً على مفارقة العداء للوطن. وعلى سبيل المثال، يتحدّى شعر محمّد الماغوط، في سخريته اللاذعة وغير المألوفة، الأيديولوجيا السائدة عن الوطن والأمّة. ويلحظ جون عصفور وأليسون برتش





أنّ «الموضوع المتكرّر في شعر الماغوط هو الوطن الحبيب، الذي يظهر غدّاراً تارةً، ومغدوراً به تارةً أخرى، مع بقائه (أي الوطن)، في نهاية المطاف، غير مكترث بأمر سكّانه الأقلّ حظّاً»[٤٩].

ومن الظواهر الأخرى التي برزت في عصر ما بعد الحداثة، والتي تستحقّ الذكر، ظاهرة أدباء المنفى. وهم أصحاب الهويّتَين والوطنَين، إذ يكتبون من الوطن الآمن عن ذاك الآخر، ما يسبغ معنىً جديداً على الهويّة والانتماء[٥٠]. ترى كيمبرلي دوفي أنّ «معنى البيت لم يكن ليهمّنا لولا إمكانيّة فقدان المأوى»[٥١]، إذ إنّ الانتماء إلى البيت يصير ملحّاً وزائلاً أكثر من أيّ وقت مضى إذا ما وُضِعَ بمحاذاة إمكانيّة فقدان المأوى. لذلك، ابتنى إدوارد سعيد من منفاه «بيتاً» مصنوعاً من خساراته، وفقدان مأواه، وبداوته[٥٢].

لكن في ظلّ فقدان الوطن والتشرّد في عصر العولمة الوحشيّ الذي يقلب أعراف المكان، والهويّة، والثقافة رأساً على عقب، ويفقد البشر والأمم ما ألفوه من حدود، وفي ظلّ التغيّرات العنيفة والمرعبة التي ما برحت تطرأ على العالم العربيّ، مع ما يرافق ذلك من تغيّر الحدود وزوالها، لا يسع «المواطن» العربيّ إلّا أن يلتجئ إلى الكيانات السابقة على الدولة، كالقبيلة، والطائفة، وغيرها من أشكال الولاء ومن الخيانات المختلفة.

المراجع:

١ محمّد الماغوط، **سأخون وطني**، ٤١٠.

٢ «Dislocation and nostalgia», in *Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature*, 1999, 8.

٣ Dawn, «The Origins of Arab Nationalism», in Khalidi, et al. (eds.): *The Origins of Arab Nationalism*, New York, 1991, 4-5.

٤ **إتحاف أهل الزمان**، ١٩٦٣، ٤/ ٢٤٠- ٥٩.

٥ Youssef Choueiri, *Arab History and the Nation-State*, 1989, 57-59.

٦ Abu-Manneh, «The Christians between Ottomanism and Syrian Nationalism», *IJMES*, 11.3 (May, 1980): 297.

٧ Bou Ali, «Butrus al-Bustani and the Shipwreck of the Nation», *Middle Eastern Literatures*, 16.3 (2013): 2.

٨ Khalidi, «The Formation of Palestinian Identity», in *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, 1997, 172-73.

٩ Khalidi, *Palestinian Identity*, 158-72; Illan Pappé, «De-terrorising the Palestinian national struggle», *Critical Studies on Terrorism*, 2. 2 (2009): 132; Edward Said, *Reflections on Exile*, 2000, 421.

١٠ *Empire*, 2001, 332.

١١ Ochsenwald, «Ironic Origins», in *The Origins of Arab Nationalism*, 1991, 200.

١٢ Hourani, *Arabic Thought*, 288-92; Muslih, «The Rise of Local Nationalism»,167-85.

١٣ في منطقة جبال الأطلس الصغير، موطن الأمازيغ، تعني كلمة **تمازيرت** البيت، والوطن، والريف، والقرية.

١٤ Hitti, *The Syrian in America*, 1924; Charles Issawi, «The Historical Background of Lebanese Emigration», in, *The Lebanese in the World: A Century of Emigration*, 1993, 13-31.

١٥ انظر: **تاريخ لبنان الحديث**، ٢٠٠٨، ٧٨-٨١.

١٦ ما يطلق عليه إحسان عبّاس ومحمّد يوسف نجم «الغاب» (**الشعر العربيّ في المهجر**، ١٩٥٧).

١٧ **الأعمال الكاملة**، ٢٠٠٢، ١٢٨- ٢٩.

١٨ Akhil Gupta, «The Song of the Nonaligned World», in *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*, 2011, 328.

١٩ *Imagined Communities*, 1991, 6-7, 12.

٢٠ Yi-Fu Tuan, *Space and Place*, 2011, 177-78.

٢١ لم أغفل عن أنّ مصطلح (*Heimat*) الألماني، وهو مصلح معقّد قد أُشبِعَ بالدلالات في اللغة، والثقافة، والأيديولوجيا الألمانيّة على مدى القرون الفائتة. انظر مقالة نايل ليش التي يناقش فيها دراسة هيدغر عن «السُكنى، والبناء، والتفكّر»، NeilLeach. «The Dark Side of the Domus», *The Journal of Architecture*, 3.1 (1998): 31-42. لكنّني أستخدم المصطلح هنا لأعني به «البيئة أو المحيط« (*milieu*)، ومكانًا حميمًا مألوفًا يكون إليه الانتماء.

٢٢ Edward S Casey, «How to Get from Space to Place», in *Senses of Place*, 2011, 26.

٢٣ *The Novel and the Rural Imaginary in Egypt*, 1880-1985, 2004, 20-21.

٢٤ Ibid., 63-74.

٢٥ Honaida Ghanim, «Poetics of Disaster», *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 22.1 (2009): 34-35.

٢٦ **الأعمال الكاملة: المجموعات الشعريّة**، «النشيد الوطنيّ»، ٥٣.

٢٧ Ghanim, «Poetics of Disaster», 34-35.

٢٨ انظر، على سبيل المثال، أحلام مستغانمي، ذاكرة الجسد (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٠)، ٢٧، ١٦٤، ١٨٤.

٢٩ مستغانمي، **ذاكرة الجسد**، ٢٨٩.

٣٠ Gilles Deleuze and Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, 1987, 380.

٣١ Ibid., 380-81.

٣٢ **الكاتب والمنفى** (بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٩٤)، ٢٨ و٢٨٨.

٣٣ Tahar Djaout, *L'invention du Désert*, 1987, 31.

٣٤ Réda Bensmaïa, *Experimental Nations*, 2003, 74.

٣٥ Bensmaïa, *Experimental Nations*, 79.

٣٦ إبراهيم الكوني، **برق الخلّب** (بيروت: دار النهار للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٩)، ٣ و١٧.

٣٧ Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, 382.

٣٨ Nasser Abufarha, «Land of Symbols: Cactus, Poppies, Orange and Olive Trees in Palestine», Identities: *Global Studies in Culture and Power*, 15.3 (2008): 346.

٣٩ Kamal Boullata, «'Asim Abu Shaqra: The Artist's Eye and the Cactus Tree», *Journal of Palestine Studies*, 30. 4 (2001): 68-69.

٤٠ جرّار، «حين تركنا الجسر والنهايات: رحلة خلاصية»، في **عبد الرحمن منيف** ٢٠٠٨، ١٨٨.

٤١ «Bauen, Wohnen, Denken», 147; see also, Jeff Malpas, *Heidegger's Topology*, 2006, 233-34.

٤٢ Miller, ibid., 217, 252; see also Karsten Harries, *The Ethical Function of Architecture*, 1997, 152-66.

٤٣ *Topographies*, 1995, 216.

٤٤ نيرمين الحرّ، **الذات المصدومة في السيرة الذاتيّة العربيّة الحديثة** (بيروت: الجامعة الأميركيّة في بيروت، ٢٠١٥).

٤٥ محمود درويش، **كزهر اللوز أو أبعد** (بيروت: دار رياض الريّس للكتب والنشر، ٢٠٠٥)، ١٤٨.

٤٦ محمود درويش، **كزهر اللوز أو أبعد**، ١٢٩، ١٣٥-٣٦.

٤٧ Kimberly Dovey, «Home and Homelessness», in *Home Environments*, 1985, 34.

٤٨ Zoltan Kovecses, *Metaphor*, 2010, 19.

٤٩ Muhammad Al-Maghut, *Joy is not my Profession*, 1994, 9.

٥٠ Waïl S. Hassan, *Immigrant Narratives* (Oxford University Press, 2011).

٥١ Dovey, «Home and Homelessness», 44.

٥٢ Edward Said, *After the Last Sky*, 150; Reflections on Exile, 170, 185-86.

تَلوينُ الفُصول

عيسى مخلوف

كاتب وشاعر لبناني
مقيم في باريس.

نَفتح كتاباً ونقرأ. تأخذنا القراءة،
أحياناً، أبعد من الكلمات التي نقرأها.
تُشَرِّعُ الأبوابُ وتُوسّع الشُّرُفات.
نقرأ ونخاف. نقرأ ونُحِبّ.
نقرأ ونَرتعش، تَستيقظُ فينا
موسيقى الأعماق.
أيُّ هِبَة هي هذه الهِبَة؟
أيّ سرّ هو هذا السِّرّ!
الموسيقى طريقُ الصّمت إلى
الجهات غيرِ المرئيّة.
كأنّ الكلمات التي أمامي
الآن أسماكٌ صغيرة ملوّنة داخل
«أكواريوم». تروح وتجيء، تجيء
وتروح إلى ما لا نهاية.
هل من وسيلة أخرى لقَول ما
يتعذّر قوله غير الصمت؟
الدائرة المرسومة بحِبر فضّيّ
مُضيء، كانت مساء اليوم مُثبَتة
فوق المِسلّة الفرعونيّة في ساحة
«كونكورد»، وكانت هذه المسلّة،
الغريبة عن مكانها وزمانها، غير آبهة
بالمكان والزمان.
كلّ فردَوس هو، بالضرورة،
فردَوسٌ مفقود.
السماءُ بَرقٌ ورَعد، في لوحة تقول
عيناها الحائرتان، المحدّقتان في
النّقطة المبهَمَة، إنّ الطفل الذي بين
يديها هو نحن جميعاً، كما كنّا يوماً،
وكما، لا رَيبَ، سوف نكون.

الجرح الذي في رأسها هو جرحُ
الجمال نفسه.
النوافذُ في غيابِ الحالمينَ خَواءُ،
ولا أجنحةَ في الخَواء.
أوَديعَةٌ هو الفَقدُ
أم عَتَماتٌ تُحاصرُ البَرقَ الملتمِع
خلفَ الأهداب؟
تقول لنا الطبيعة، كلّ لحظة:
ليأكل بعضكم بعضاً.
بعض النصوص تأكل قارئها:
النصوص التي لا تحتمل إلّا
قراءةً واحدة.
خرجَ الرَّجُل من فَرج المرأة وادّعى
أنّها خرجَت من ضلعه!
صحراء القتل العربيّة تكشَّفَت
تماماً. المأدبة مفتوحة أمام الجميع،
والوليمة من لحوم البشر.
أين الصمت الذي يُضَمِّدُ الجروح؟
ظلالُنا الغيوم
لستُ أنا الذي يَعيش.
ما أكتبُه الآن، كمثلِ حياتي وموتي،
ليسَ صحيحاً
لا ننتظر أن ننتهي حتّى نعرف أنّنا
غير موجودين أصلاً.
الذين يولدون ويموتون هم
شخص واحد يتكرّر إلى ما لا نهاية.
نحن في حِداد، لأنّنا في
الحياة وحَسب.
لا يعيش المرء إلّا حياتَه المسلوبة.



أن نكون في الحياة:
لماذا نَحرُص على حياة لا تَحرُص هي علينا؟
المجيء إلى الحياة أشبه بالوقوع في مصيَدة.
لا نودّع الموتَ.
ظلالُنا الغيومُ البعيدة بعد أن نَغيب.
لماذا كان الشرقُ الأوسط مهدَ الأديان التوحيديّة، ولم تكن نيوزيلندا، مثلاً، أو أيّ بُقعة أخرى من العالم؟
اللعنة!
سيأتي يوم يهرع فيه الناسُ إلى الملاجئ بمجرّد أن يسمعوا كلمة دين.
من الظواهر العالميّة الغريبة في القرن الحادي والعشرين:
هيئة الأمر بالمعروف والنّهي عن المُنكَر.
الجهل أحد أشكال الاحتلال.
ثمّة صمت يشبه القتل.
الحروب لعبةُ الكائنات التي لم تصل بعدُ إلى مستوى القرود.
ستظلّ البشريّة في هذا الطَور ما دام هناك سيّدٌ وعبدٌ، غنيٌّ وفقير، مستغِلٌّ ومستغَلٌّ.
ستظلّ في طَورها البدائيّ ما دام هناك دُوَلٌ وجيوشٌ وأسلحةٌ، وما دام الإنسان يَقتل ليأكل.
ما دام لم يُدَجِّن خوفَهُ من الموت.
صادفَ أنّني لا أقتُل.
مُهمّات العَدَم.
أيّ قصاص هو هذا.
الإغواء هو أيضاً ضربٌ من الصَّيد.
الجنس الذي نظنّ أننا نهرب من خلاله إلى مكان آخر غير أمكنة السأم والموت، هو أحد جذور الموت العميقة وفي صُلب كيانه الغامض.

الشّعلة المرتعشة في دِقَّةِ الضَّوء توقظ الفجر.
يأتي الذين لا ننتظرهم، والذي ننتظره لا يأتي.
من مهمّات العدَم أن يأكلَ النجوم، نجمةً تِلوَ نجمة. الثَّقبُ الأسود هو الجانب المرئيّ من الكون.
نمضي حياتنا ونحن نراقب موت الآخرين إلى أن يحينَ موعدنا.
لماذا نرى شيئاً نعرف أنّنا، بعد قليل، سنُحرَم من رؤيته؟
الصورة الفوتوغرافيّة عينٌ مفتوحة على العدَم.
الصورة الفوتوغرافيّة عدّاءٌ يلهث وراء الموت، خدعةُ الأبدية لنفسها قُبالةَ النّهر الذي، فجأةً، لم يعد يتدفّق.
نلتقط الصوَر كصائدي الفراشات.
كلّ شيء يَشيخ، حتى شُعاع الشمس الذي يجدّد صباحاتنا.
غصنُ الشجرة يغتذي مباشرةً من نور الشمس، أما البشر فيعملون ويتقاتلون من أجل كسرَةِ خبز!
لا تدور الأرض بل تَهتزّ، وهي على شَفا سديم.
لا أنتمي إلى دين ولا إلى وطن.
المدمِّرون حولنا، في كلّ مكان، يُمعِنون في التدمير.
عندما أنظر من نافذة الطائرة أو القطار إلى القرى والمدن البعيدة، إلى المنازل المتجاورة، والشوارع المتقابلة والمتقاطعة، أقول في نفسي إنّ البشر لا يستطيعون العيش إلّا بعضهم مع بعض، وهم، في الوقت نفسه، غير قادرين على العيش معاً.
لا يكفي أن نعيش لنكون.

في البحث عن أغاتانغل كريمسكي

عماد الدين رائف

صحافي وكاتب، لبنان.

استقبلتنا العاصمة الأوكرانية كييف بالزينة وهي تحتفل بعيدها الموافق للأحد الأخير من شهر أيار/مايو. قادتني قدماي عبر الشارع الرئيس في المدينة «خريشاتيك» باتجاه «ساحة أوروبا»، وكان عليّ أن أنتقل إلى الجهة المقابلة من الشارع عبر ممرّ تحت أرضيّ فور وصولي إلى «ساحة الاستقلال»، هناك يزدحم باعة التذكاريات والورود. إلى اليمين سلكت شارع غروهيفسكي. قصدت المبنى الرابع، الذي تحتل جزءاً منه «أكاديمية العلوم» التي تحمل اسم الأكاديمي البروفيسور أغاتانغل كريمسكي (١٨٧١-١٩٤١)، حيث يقع في الطابق الثاني «معهد الدراسات الشرقية»، وإدارة تحرير فصلية «سخيدني سفيت» (عالم الشرق)، التي رأس تحريرها كريمسكي بين العامين ١٩٢٧ و١٩٣١، ثم تم القضاء عليها، مثلها مثل جميع الدراسات الشرقية في تلك الحقبة. ما تضمنته الدورية، التي أعاد إحياءها أحد تلامذة كريمسكي البروفيسور أوميليان بريتساك في العام ١٩٩٦، على أهميته لعقدين من الزمن، ليس سوى بعض انعكاسات للنصوص الأصليّة التي نشرها كريمسكي في حياته، وخصوصاً إثر عودته من بلادنا، فكان عليّ أن أقضي يومين منقّباً عنها بين مئات أكشاك بيع الكتب القديمة قرب محطة مترو «بيتروفكا».

يحظى كريمسكي باحترام كبير لدى الأمّة الأوكرانية، ويعتبر رائد الاستشراق فيها. وتترجم أوكرانيا الحديثة ذلك الاحترام بتسمية العديد من الشوارع والساحات العامّة والمؤسّسات العلميّة والتعليميّة، باسمه، وتجد تماثيله في مختلف الأماكن. وقد عمل كريمسكي في الحقل العلمي منذ كان طالباً في «معهد لازريفسكي للّغات الشرقية – موسكو، الذي تخرّج منه في العام ١٨٩٢، قبل أن ينضمّ إلى «كليّة التاريخ والدراسات اللغوية» في جامعة موسكو، التي تخرج منها في العام ١٨٩٦. وكانت أولى بعثاته الخارجيّة إلى بيروت العثمانية من أجل إتقان اللغة العربية ولهجاتها الشاميّة. وقد استغل كريمسكي فترة وجوده التي استمرّت لعام ونصف العام بين بيروت وجبل لبنان (١٨٩٦-١٨٩٨)، في جمع المواد العلميّة لبحوثه المقبلة في التاريخ العربي والإسلامي والدراسات القرآنية.

ترك كريمسكي دراسات منها: تطوّر الصوفيّة حتى نهاية القرن الثالث الهجري، محاضرات حول القرآن، تاريخ الإسلام في ثلاثة مجلدات، تاريخ تركيا وآدابها، تاريخ العرب والأدب العربي في ثلاثة مجلدات، تاريخ فارس وآدابها وحكمة الدروشة الصوفيّة في ثلاثة مجلدات، تاريخ الأدب العربي الحديث، نظامي ومعاصروه، إلى جانب عشرات المقالات العلميّة وترجمات أشعار الخيّام وحافظ وسعدي، والقصص الاجتماعية، عن بيروت وأوكرانيا وتتار القرم وشعوب القوقاز، التي تناولت العادات والأعراف واللغات ولهجاتها.

بعد ثورة تشرين الأول/أكتوبر ١٩١٧، باتت حياة كريمسكي دائماً تحت مجهر السلطة السوفياتية، فقد كان منخرطاً في الحركة القوميّة الأوكرانيّة، التي نادت باستقلال أوكرانيا. وقد عرّضه ذلك في عشرينيات القرن الماضي لملاحقة السلطات، بتهمة الانتماء إلى «القوميين البرجوازيين»، لكن بعد ضمّ غرب أوكرانيا إلى السلطة السوفياتية رُدّ الاعتبار إليه لفترة. وعلى الرغم من أنّه نجا من حملة التطهير في ثلاثينيات القرن الماضي، منعته السلطات من ممارسة أيّ نشاط أكاديميّ لنحو عشر سنوات. في العام ١٩٣٩ أعيد إليه الاعتبار من جديد، لكن بعد نشوب «الحرب الوطنيّة العظمى» في تموز/ يوليو ١٩٤١، اعتقلته الشرطة



السرّية (المفوّضية الشعبية للشؤون الداخلية – NKVD) ورحّلته إلى كوستناي في كازاخستان حيث لم يصمد في الاعتقال كثيراً، وقضى في «ظروف غامضة» وهو في الحادية والسبعين من عمره. وهكذا اختفى كريمسكي، وغابت كتبه ودراساته، وأيّ ذكر له.

العودة إلى الحياة

استمرّ التعتيم على كريمسكي إلى أن أعادت إحياءه «منظمة اليونيسكو» بضم تاريخ ميلاده إلى روزنامة مشاهير العلماء والكتّاب العالميين في العام **١٩٧١**، في المئوية الأولى على ولادته. ولا ندري مدى الإحراج الذي سبّبه ذلك للسلطات السوفياتية، لكنّها أعادت طباعة بعض كتبه على عجل. ثم تم إعداد جزء من أعماله للنشر، فظهرت تلك الأعمال المختارة في خمسة أجزاء بين العامين **١٩٧٣** و **١٩٧٤**. وقد شكّلت بحوث كريمسكي ودراساته الاستشراقية المتنوعة، في العقود الأربعة الماضية، مصادر بحثية لعدد كبير من الدراسات الأكاديميّة الاستشراقيّة في دول الاتحاد السوفياتي السابق.

عربياً، وضمن مشروع ترأسته المستشرقة إيرينا سميليانسكايا، التي كانت قد نشرت عدداً كبيراً من الأبحاث المبنية على الماديّة التاريخيّة كنظريّة علميّة، أعدّت ضمن توجّهات السلطة السوفياتية في الثمانينيات، جملة من الوثائق التاريخية الروسية لترجمتها إلى العربية على يد المترجم الموثوق من السفارة السوفياتية في بيروت الأستاذ يوسف عطالله. وقد راجع تلك الوثائق بعد تعريبها وعلّق عليها الأستاذ الدكتور مسعود ضاهر، بالتوازي مع المراجعة والتقديم لـ«سلسلة تاريخ المشرق العربي الحديث». وضمنها كتاب «البنى الاقتصادية والاجتماعية في المشرق العربي على مشارف العصر الحديث»، لسيميليانسكايا، وكتاب «الحرب الوطنية التحررية في سوريا **١٩٢٥**-**١٩٢٧**: صفحة مشرقة من النضال العربي ضد الإمبريالية الفرنسية» لأستاذها الأكاديمي السوفياتي فلاديمير لوتسكي، الذي وجّهها إلى هذا الاختصاص.

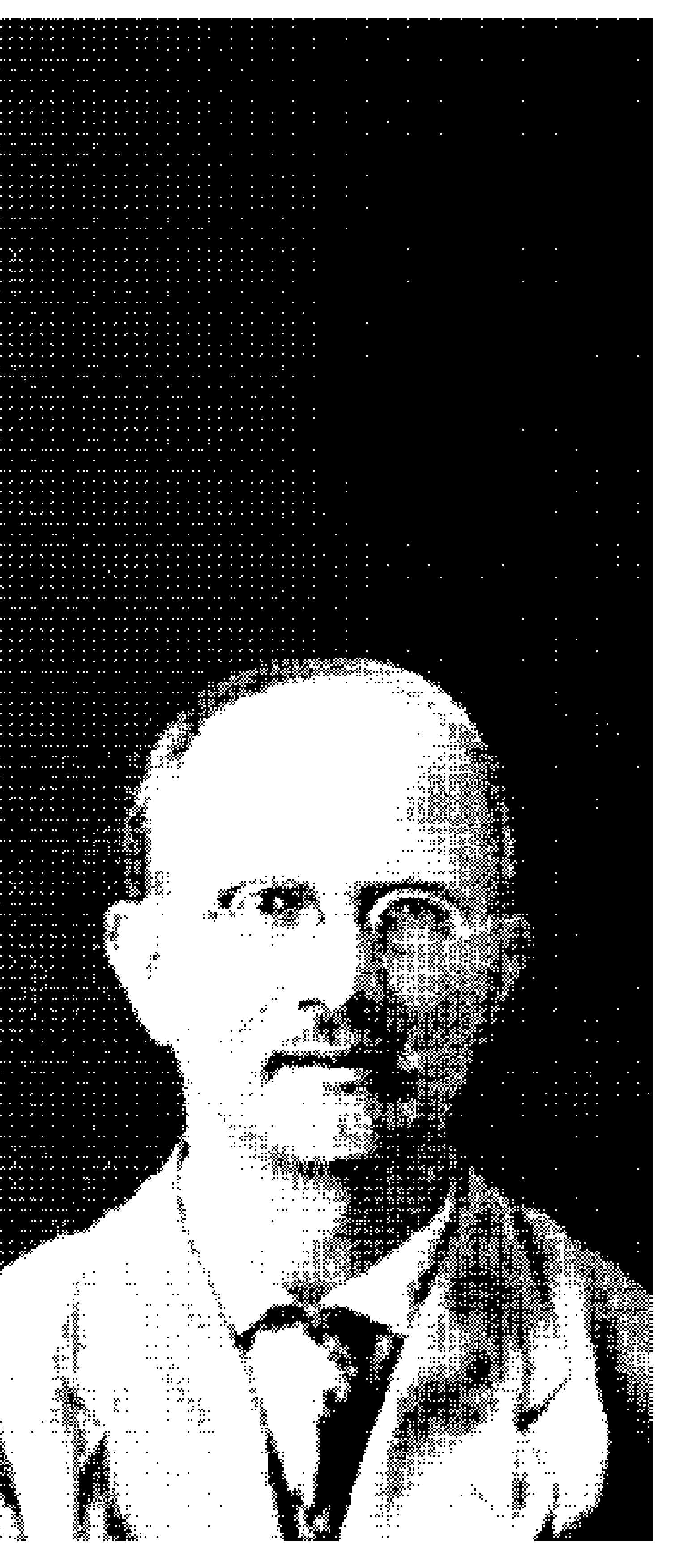
وبالفعل تمّت ترجمة عدد من الوثائق التاريخية، أهمّها «لبنان واللبنانيون» للقنصل الروسي قسطنطين بتكوفيتش، «سوريا ولبنان وفلسطين في النصف الأول من القرن التاسع عشر» وهو عبارة عن مجموعة من التقارير... ولم يكن بالإمكان إغفال كريمسكي، فقد كان أهمّ من أن يتم إغفاله، لكنّ كتابه الذي اختير للترجمة إلى العربية لم يكن كتاباً في الواقع، وليس بحثاً أو تقريراً علميّاً أو تاريخيّاً بل مجموعة الرسائل التي قام بإرسالها من سوريا (بيروت) ولبنان (جبل لبنان) إلى أهله (والده، وأخيه، وأخته، وزوجة أخيه) في أوكرانيا. تلك الرسائل لم ينشرها في حياته، إنما دوّن فيها ملاحظات لكتابة عدد من البحوث والقصص الاجتماعية، ومنها ديوان شعريّ من ثلاثة أقسام بعنوان «سعف النخيل» ومجموعة من النصوص الاجتماعية باللغة الأهميّة بعنوان «قصص بيروتيّة».

والرسائل المترجمة عن أحد الأجزاء المختارات بعنوان «رسائل من سوريا ولبنان»، حُذفت أجزاءٌ منها، وبعض الرسائل حذفت كلّها، كما تم تجهيل متلقّي الرسالة، وتم ضمّ أجزاء من الرسائل إلى بعضها البعض. والخلاصة أن ما تبقّى من تلك النصوص جُمع وتم تضمينه في كتاب «بيروت وجبل لبنان على مشارف القرن العشرين: دراسة في التاريخ الاجتماعي من مذكرات العالم الروسي الكبير أ. كريمسكي» بقلم ضاهر، وتقديم سميليانسكايا. بذلك يكون كريمسكي، الذي تعتبر بحوثه ودراساته أكثر أهمية من معظم الدراسات المترجمة إلى العربية، قد قدّم إلى القارئ العربي عبر ملاحظات أولية، وليس «مذكرات»، تضمنتها رسائله إلى أهله.

وقد جرت في السنوات الأخيرة محاولات للإضاءة على أعمال كريمسكي وأهمية نصوصه الاجتماعية التي كتبها عن بيروت خلال شتاء وربيع **١٨٩٧**، أهمّها ندوة بعنوان «كريمسكي رائد العلاقات الثقافية والإنسانية بين أوكرانيا ولبنان»، التي نظمتها «الجامعة الأميركية للعلوم والتكنولوجيا» بالتعاون مع السفارة الأوكرانية في بيروت، بتاريخ **١٨** تشرين الثاني/نوفمبر **٢٠١١**، والتي شارك فيها المستشرق الأوكراني تلميذ كريمسكي مدير تحرير مجلة «سخيدني سفيت» ي. م. كاتشوبيه. وقد كان لي شرف المشاركة في جملة من البحوث المتعلّقة بكريمسكي نشرتُ ملخّصات بعضها.

الرحلة اللبنانيّة

تضمنتْ رسائل كريمسكي كمّاً هائلاً من الملاحظات والمشاهدات عن بلادنا. وقد أولى العالم اللغوي أهمّيّة للّهجات وتباينها، وللعادات الاجتماعية والأعراف. عاش كريمسكي في بلادنا من تشرين الثاني/نوفمبر **١٨٩٦** إلى آذار/ مارس **١٨٩٨**، وكان في الخامسة والعشرين من عمره عند وصوله إلى بيروت العثمانيّة. استقرّ في منطقة الرميل البيروتية عند أسرة عطايا الأرثوذكسيّة.



بوصفه لغوياً، اهتمّ كريمسكي في المقام الأوّل بموضوع اللغة. كان يعرف العربية الفصحى إلى جانب ١٦ لغة أخرى، لكنّه واجه صعوبات في فهم العاميّة البيروتيّة، والعاميّة الشاميّة التي حملتها العائلات النازحة من دمشق إثر أحداث ١٨٦٠. وما إن مرّ عليه شهر في بيروت حتى «بدأت الأذن بالاعتياد على التمييز بين أصوات الكلام»، كما قال.

أحب كريمسكي بلادنا وقد ذكره جبل لبنان ببلاده أما بيروت فقـــــــد كانت لها مكانة خاصة في قلبــــــــــه وحمل حبها معه إلى أوكرانيا. وبث ذلك الحب في أشعاره الكثيرة.

رسائله غنيّة بالمعلومات الاقتصاديّة والاجتماعيّة. فقد حلّ في بيروت عندما كانت تشهد نمواً اقتصاديّاً وعمرانيّاً متسارعين، وسكّانها الذين تجاوز عددهم مئة ألف، وغالبيتهم من المسيحيين، كانوا يعملون بطريقة أو بأخرى في مجال التجارة. وقد ذكّر ذلك كريمسكي بجوّ مدينة أوديسا الساحلية على البحر الأسود، حيث تنمو التجارة جنباً إلى جنب مع العمران. فعلى مرأى منه كان يتمّ توسيع بناء الميناء وشقّ الطرق والسكك الحديدية، وتُفتح فروع لأكبر البنوك الأوروبية. ذلك إلى جانب تعزيز موقف فرنسا، حيث باتت الفرنسيّة لغة الحياة التجارية، وكان البيارتة يحرصون على تعليمها لأطفالهم. وقد أولى كريمسكي اهتماماً كبيراً بمشاكل الوعي البيروتي الاجتماعي، فكتب عن النقاشات والنزاعات العامّة، التي اكتسبت شعبيّة بدرجة معيّنة، وحضر المناقشات الثقافية التي كانت تبحث في دور العلم في التقدّم، والمجتمع، ومنجزات الحضارة، ونسبة اللهجات المحكية من اللغة الفصحى.

أحبّ كريمسكي بلادنا وقد ذكّره جبل لبنان ببلاده، فمنه «تفوح رائحة أوكرانيا المنعشة». أمّا بيروت فقد كانت لها مكانة خاصّة في قلبه، وحمل حبّها معه إلى أوكرانيا، وبثّ ذلك الحبّ في أشعاره الكثيرة، ونقله إلى تلاميذه، لاسيما المستشرق الكبير العلّامة إغناطيوس كراتشكوفسكي (١٨٨٣-١٩٥١).

كتب كريمسكي: «بيروت رائعة في جميع الأوقات، إنّها الأبهى بين المدن الشرقية التي شاهدتها.. لو كانت أرضيات الغرف في بيروت خشبية، ولو وُجدت مواقد للتدفئة، لكانت الجنّة بحدّ ذاتها».



أغاتانغل كريمسكي
نشيد الإنشاد اللبناني بالأوكرانية

«لبنان، تلك البلاد الفردوسية، يحكي عنها نشيد الإنشاد»، بهذه الكلمات يبدأ رائد الاستشراق الأوكراني أغاتانغل يوفيموفيتش كريمسكي قصيدته «على جبال لبنان»، التي كتبها في قرية الشوير مساء ١٥ تموز/ يوليو ١٨٩٧. القصيدة تبدو كحلم عاشه العالم اللغوي الشاب، برفقة سفر نشيد الإنشاد الذي رافقه في رحلته، فتلمس معانيه في الطبيعة الرائعة من حوله، وكأن الآيات تجسدت أمامه على سفح صنين. يقول في قصيدته:

العبائر الفوّاحة تتنفّس هنا،
والخضرةُ تضجُّ بالحياة،
الهالُ يتراقص مع الطيب،
والناردين مع الزعفران.

والمرّ مع القرفة
تزهر في الجنائن
ومن لبنان - الجبل تصل همهمة
يتبعها زفير البرد الصافي.
تتنهّد اليمامة في الجنينة،
وتتراقص أشجار التين وسط الخضرة
وعناقيد العنب تحبلُ بالنور.

في الشتاء
أمي الحبيبة.. مشيتُ مع الجبل،
كأنه الثلج.. وكأني لا أشعرُ به،
الشمسُ مشرقةٌ والزهورُ تتفتح..
أمي، وكأن الصقيع قد ولّى.

ابنتي.. أراكِ قد وقعت في الغرام،
فهنا البرد قارس..
أما في قلبك فقد حلّ الصيف،
وفيه تتفتّح الزهور.

في الصيف
صخورٌ، شجراتُ أرز.. المساءُ يقترب،
وأنا أقفُ حزينة.
تناديني الدربُ.. آه، أأذهب؟
أأرحلُ إلى المحبوب؟
ظلٌ جبليٌ ينحدرُ في الوديان،
ظلٌ ذهبي،
يماثلُ الشمس وهي تغطس في البحر.
حبيبي! أين أنت؟ أين؟
حلّتِ العتمة، والثعالبُ تعوي..
والريحُ كريح الشتاء.
نظرتُ بكلتا عينيّ على اتساعهما،
ولا أثرَ للمحبوب.

هذه القصيدة، إلى جانب معظم أعمال كريمسكي نامت طويلاً في سبات قسري، منذ غادر بيروت بحراً إلى أوديسا، فكادت أن تشبه مصيره التعس، حيث قضى في أحد معسكرات الاعتقال السوفياتية سنة ١٩٤١ وحيداً، بعيداً عن زهرة الجودار الأوكرانية التي كان يناجيها في ليالي رحلته اللبنانية بين العامين ١٨٩٦ و١٨٩٨.

إلا أنّ القدر أفرج عن بعض أعمال كريمسكي في العام ١٩٧٣، اعترافاً بمئات الكتب والمقالات في العلوم الشرقية،

التي كتبها بلغته الأم وبالروسية. ومن الآثار المهمة رسائله إلى أهله من بيروت والشوير، وقد ترجمت بشكل مجتزأ إلى العربية على الرغم من أن الأستاذ يوسف عطالله قد عرّبها، وطبعت في العام ١٩٨٥ بتصدير للمستشرقة السوفياتية إيرينا سيمليانسكايا، وبتقديم من الزميل مسعود ضاهر، الذي اعتبر، لسبب ما، أنها لا تحمل قيمة أدبية! ومن الرسائل التي حُرم القارئ العربي من الاطلاع عليها رسالة أرسلها أغاتانغل كريمسكي من الشوير إلى أخيه يوفيم يوفيموفيتش، مساء ١٣ أيلول/سبتمبر ١٨٩٧، أي بعد شهرين من كتابته قصيدة «على جبال لبنان»، وكان بالفعل يتأبط سفر نشيد الإنشاد بالأوكرانية، بقلم الكاتب والشاعر الأوكراني بانتيليمون ألكسندروفيتش كوليش (١٨١٩-١٨٩٧). وأعتقد أن مسرحة نشيد الإنشاد بقلم توفيق الحكيم سنة ١٩٤٠، كما يظهر، هي أقرب ما كتب بالعربية إلى ترجمة كوليش الشعرية.

يقول كريمسكي في رسالته:
«خيّم القيظ علينا عشرين يوماً، أفترض أنه ليس كحرّ ديارنا في آب، لكن على أي حال كانت الحرارة مرتفعة. لذلك قلما تجرأت على تجاوز عتبة المنزل. أما اليوم، فقد دعاني أصحاب البيت إلى سيران (نزهة) نحو جبل دير ما الياس، حيث نبع عين صرفد. شاركتهم النزهة فتناولت معهم طعام الغداء.

بعد النزهة كانت الأمسية رائعة في الشوير. يا لهذا المساء! أنا فوق سطح المنزل، وهو مكان رائع للتمشي، وأنا، آمل ما حييت ألّا أنسى الدقائق، بل الساعات التي أقضيها هنا.. لديّ ترجمة أوكرانية لنشيد الإنشاد بقلم كوليش، وأنا بلا إرادة مني أتذكر أشعاره دائما:
ها هو ذا وراء جدارنا يصيح:

انهضي يا حبيبتي، أقبلي..
انقطع المطر وزينت وجه الأرض الزهور،
وأوان الغناء قد حان،
وسجع اليمامة يتردّد في أرضنا،
أخرجت التينة ثمارها،
والجو يعبق بأريج الكروم..

آه، لوأمكنك أن ترى كيف تنحبس الحرارة هنا، وكيف تذوب الوهاد أمام ناظريك في الظلال.. وشعاب صنين تتبدد، لعرفت حينذاك كم هي «طبيعية» فكرة تحوّل الإنسان إلى غزال جبلي يضيع ظله في غلس الوديان..

هذا صوت حبيبي، وهو آت
يقفز بين الجبال،
يشبه غزال المروج، وأيل الحقول..

لذلك بدا لي أنه في مكان ما وراء الصخور المعلقة فوق رأسي، أنني أسمع قعقعة، لا هي وقع قدمي إنسان راكض، ولا نقر حوافر غزال، فاسترجعت ما حفظته بخفر:

حبيبتي أقبلي قبل أن يهجرنا النهار،
وتزول الظلال،
فلننطلق إلى سفح المرّ وتل البخور.
ما أجملك يا عروسي، لا عيب فيك..
فلننطلق إلى لبنان».

كم هي زاهية هذه اللوحة هنا، فالبيوت هنا لا أسيجة حديدية لها، بل هي محاطة بفواصل حجرية خفيضة، أما نوافذ البيوت فخشبية بلا زجاج، تزنرها (العربيش) اللبلاب المتسلق.. واللبلاب يتسلق كذلك الأشجار المحيطة بالمنازل، فتضيع معالم البيوت والناس في «سفح المرّ وتل البخور».

أنت جنة مغلقة، ينبوع مختوم،
نافورة يرسم ماؤها الفردوس..
عرسٌ تدلّت فيه العناقيد
ورقصت الزهور والرياحين
من مرّ وناردين
وأشجار البخور...



وما الغاية من ذلك سوى أنه يرسم لوحة لبنان:

هبّي يا ريح الشمال
أقبلي يا ريح الجنوب
أرسلي فوق جّنتي أنفاسك
ليفوح منها العبير

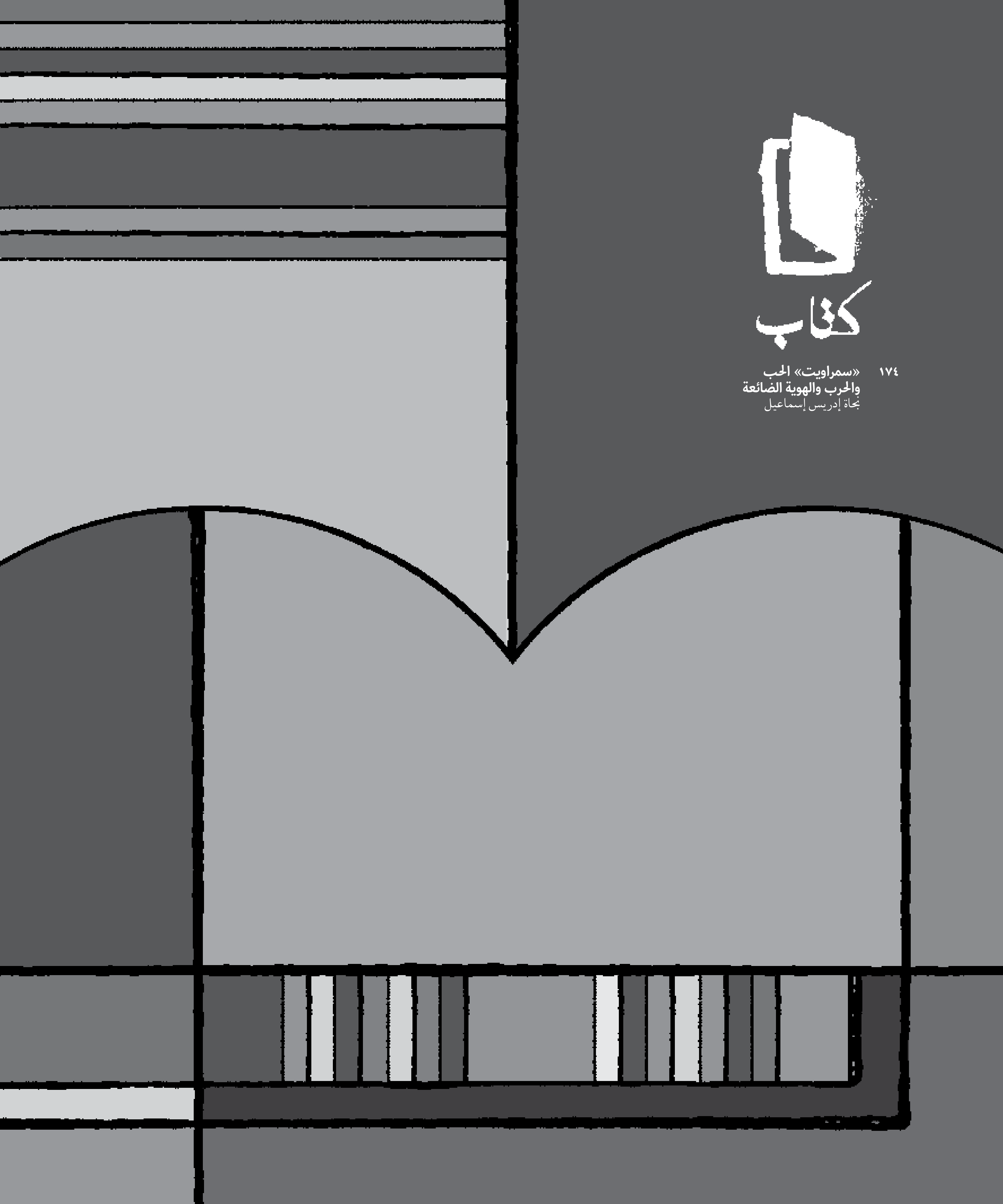
وأنا على يقين أنك لن تختبر كل تلك المشاعر التي تنتابني وأنا أكتب إليك هذه السطور، فمن اللازم أن تحضر بنفسك إلى هنا، إلى لبنان، كي تقع كل كلمة من هذه الكلمات كقطرة ماء صافية في الروح.. قطرة لا يمحى أثرها، كي تستقي من نشيد الإنشاد نفسه عظمة هذا الجبل.

هلمّي نقنص الثعالب،
تلك الثعالب الصغيرة
التي تفسد الكروم،
فكرومنا قد أورقت.

هي لوحة باتت مألوفة لديّ، على السفح تنحدر كروم العنب، إلى جانب غابة ذات ضجيج مكبوت. وتحت، في شعاب الجبل نحو الوادي تتدفق مياه نبع في مجراها. أما في الأعالي فوق الهضاب فينتصب صنين الأبيض.

يتسلل ثعلب إلى كرم عنب، يختار بأنفه العنقود الأكثر اتساقاً، عنقود العسل الصافي. ينتزعه من غصينه بفمه، ويبقى الغصين وحيداً.

قبيل غروب الشمس، يرجع أصحاب البيت مارّين بكرومهم، يلاحظون جريمة الثعلب، يزعقون: الله يخرب بيتك... لكنهم يقفون، يتفقّدون العريشة حيث اختفى العنقود... ألم تبق عليها عناقيد أخرى؟ الثعلب اختارها لأنها الأشهى، إن وجدوا عليها عنقوداً آخر فذلك يستحقّ الاحتفال الحقيقي.. الاحتفال بالعنب الأكثر لذة.


كتاب
١٧٤
«سمراويت» الحب
والحرب والهوية الضائعة
نجاة إدريس إسماعيل

«سمراويت» الحب والحرب والهوية الضائعة

نجاة إدريس إسماعيل

روائية وقاصة من السودان.

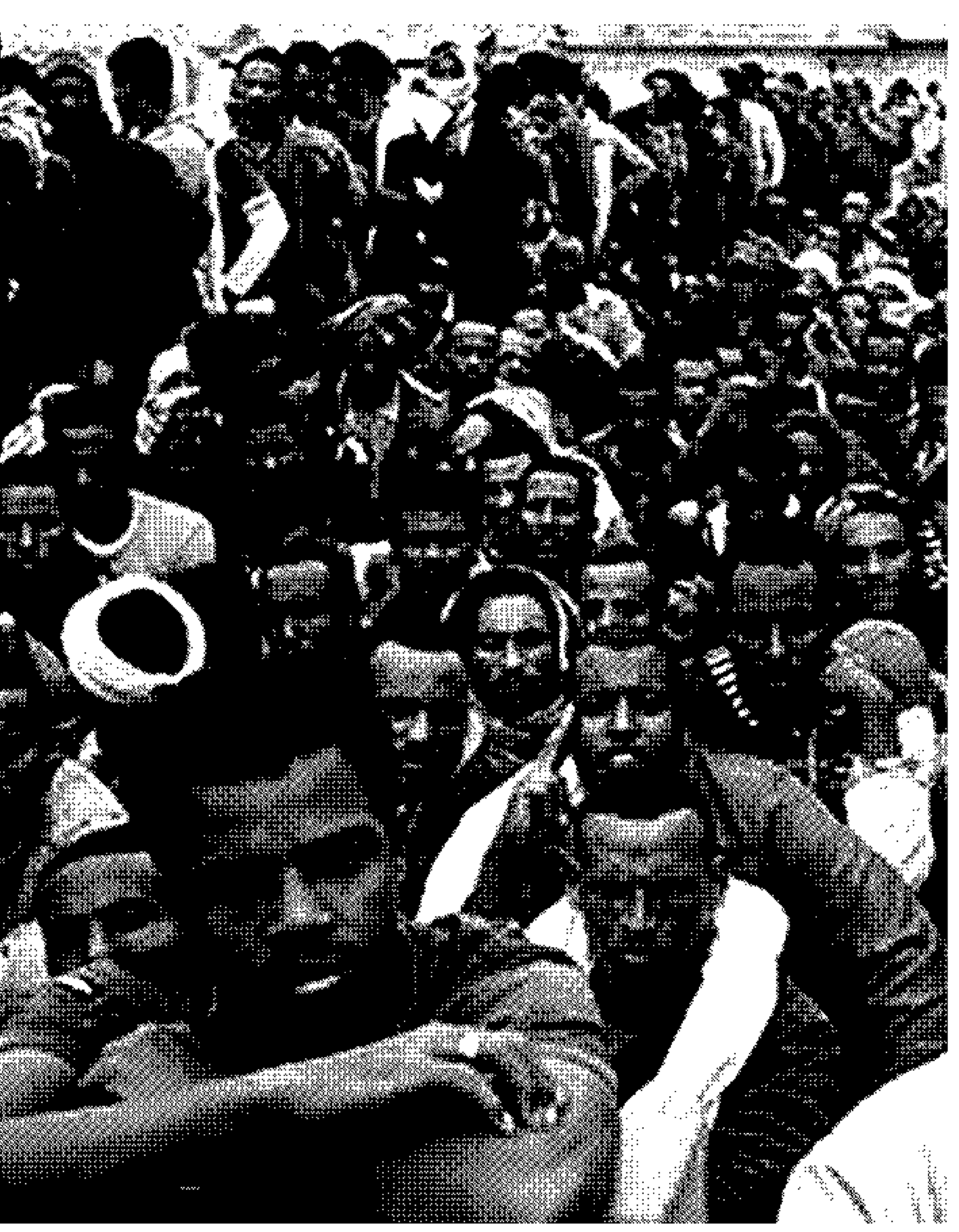


حجي جابر
سمراويت
المركز الثقافي العربي
الطبعة الأولى ٢٠١٢

عند الاطلاع على غلاف رواية «سمراويت» لحجي جابر الفائزة بجائزة الشارقة للإبداع الكتابي للعام ٢٠١٢ تُفاجأ بالغلاف. كتب عليه اسم الكاتب واسم الرواية بلون برتقالي، ولوحة الغلاف صورة لامرأة إريترية ترتدي ثوباً برتقالياً وتنتعل حذاءً من اللون ذاته وتحمل على يدها كيساً بلاستيكياً يحوي أغراضها. تسير المرأة في أرض زراعية لعلها تسعى في اكتساب رزقها. تطوف مخيّلة القارئ وهو يرى الصورة فيعتقد بأنّ المرأة هي «سمراويت». ولكن منذ الدخول في الفصل الأول يتّضح أنّ البطلة لا تشبه أبداً صورة المرأة على الغلاف والتي تبطش في الأرض كدحاً. ربما الصورة ترمز للأوجاع والفقر الذي لا يزال يعاني منه المواطن الإريتري والمرأة الإريترية تحديداً.

يصرّ الكاتب على أنّ أحداث الرواية من وحي خياله وأنّ أيّ تشابه في أحداث الرواية وشخصياتها هو محض صدفة. ذلك على الرغم من أنّ علامات التنصيص واللون الأسود «البولد» تجعل الكلام لأناس قالوه فعلاً في الواقع، مثل حديث نارود وحديث عثمان صالح سبي، ممّا يجعل الرواية أقرب إلى رواية السيرة الغيريّة.

الرواية تحكي قصة شاب ثلاثيني عاش في المملكة العربية السعودية بنصف حنين ونصف غربة، ونصف وطنية ونصف انتماء، ونصف وحشة وصفحات شاسعة من الهوية المتشظّية. الرواية في مجملها تحكي أوجاع المغتربين الذين أجبرتهم ظروف بلادهم على الخروج منها فسمعوا عن بلادهم من آبائهم ولكنّهم لم يعايشوا الحنين ذاته. عمر البطل حكى تجربة المغتربين الذين لم يروا الوطن إلّا عبر شاشات التلفاز، وحكى عن تجربته عندما ذهب إلى حفل الجالية الإريترية واختار أن يجلس مع الشباب وفق ما طلب منه صديقه أحمد، فإذا به يقول بصوت عال: «الأغنية هذه أذكرها لكن لا أذكر المغنّي». وعندها ضجّ الشباب بالضحك وأطلقوا الصافرات وهو لا يدري لم يضحكون. يرغمه صديقه على الانتقال لمكان آخر وهو يردّد بصوت عال «فضحتنا الله يفضحك. هذا النشيد الوطني». والمشهد يعكس حدّة الغربة التي يعايشها المغتربون في منافيهم الاختيارية أو الإجبارية . في المقابل يحكي عمر عن المعاناة التي يعيشها في المملكة العربية السعودية. في طفولته لم يُقبل كأيّ ابن لأسرة عاديّة في المدرسة، إذ رفض مدير المدرسة تسجيله وقال لأمّه إنّ خانة



عمال في المملكة
العربية السعودية

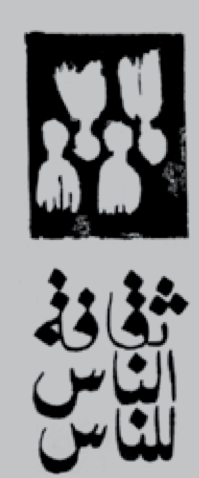
الأجانب امتلأت. وفي اليوم التالي يذهبون لمدرسة أخرى وتتكرّر الإجابة، ويظلّ هو يحمل حقيبته ويمارس الكذب على أقرانه في الحيّ بأنّه يدرس في مدرسة بعيدة، إلى أن يلتحق بعد عامين بمدرسة ليليّة بعيدة.

تتعدّد المعاناة لدى البطل من كونه إريترياً وليس مواطناً سعودياً. عندما يستطلع سعوديين ـ بحكم وظيفته كصحافي ـ عن إعلان الحكومة عن منح الجنسية للمقيمين وفقاً لنقاط معيّنة يصطدم بقول شيخ شهير مافتئ يردّد في خطبه الآية الكريمة «إنّما المؤمنون إخوة»، مناقضاً نفسه بقوله «هذا القرار من شأنه أن يزيد البطالة بين أبنائنا». ثمّ يأتي حديث الشيخ ليقصم ظهر البطل يقول «وجود الأجانب برأيي سبب لمشاكل كثيرة، يكفي أنهم يسببون التلوّث»!! المَشاهد التي عرضها الراوي تجسّد المعاناة التي يشعر بها الوافد حتى وإن كان مولوداً في السعودية كحالة عمر. ويسرد واقعة الدكتور الذي اتصل به عمر عبر الهاتف بعد أن خدع الدكتور صوت عمر الجداوي حتّى ظنّه سعوديّاً خالصاً، فختم حديثه بعبارة «أنا دائماً أقول السعودي أحسن في كل شيء، هذا أنت صحافي سعودي ما شاء الله، أحسن من مئة جربوع من اللي بندفع ليهم!!». وتأتي قمّة المعاناة عندما يستكثر عليه كثيرون عمله الصحافي وبعضهم يظنّه موزّعاً للجرائد، وذلك لأنّ المملكة تحرّم على الوافدين الدراسة الجامعيّة. أمّا المنح الجامعيّة التي كانت تُعطى للوافدين فقد كانت تمنح بالمحسوبيّة و«كلٌّ يوزّعها على جماعته»!

كتبت الرواية بتقنية الفلاش باك أو المقاطع السينمائية. تبدأ بمشهد عودة البطل لأرتريا لأول مرة، ثم مشهد من صور حياته في جدة، ثم يعود لمشهد أرتريا ثم مشهد جدة، وهكذا دواليك حتى النهاية. سمراويت فتاة جميلة متحررة. هي ابنة روائي معارض ارتري يعيش في باريس، والدتها شاعرة لبنانية. يدخل عمر مع سمراويت في علاقة عاطفية وتكون رفيقته في تجواله وبحثه عن موطن آبائه. وتأتي نهاية الرواية لتخبره بأن والدتها رفضت زواجهما، وهي لن تستطيع أن تعترض على قرار والدتها لعلتها القلبية. منذ بداية الرواية، تجد نفسك مع البطل الذي يقف محايداً لأنّه لا يعرف شيئاً عن موطنه. صديقه أحمد يقف مع الشعبيّة وهو حزب الحكومة، بينما يقف محمود معارضاً لها، ويذهب هو لإريتريا من دون أن يجعل رؤى أيّ من صديقيه تؤثر على قراره ليختبر الوضع بنفسه. في إريتريا يلقى سعيد أحد الثوار القدامى الذي قُطعت يده في سبيل تحرير بلاده وهو يدافع عن الحزب، بينما تقف سمراويت فتاة أحلامه في الضفّة الأخرى المعارضة.

استلاب

تشبه الرواية حال كثير من مواطني القارّة السمراء الذين جعلهم شظف العيش في بلادهم يغادرونها إلى المنافي وراء المحيطات والبحار والنجوم البعيدة وهم في أشدّ حالات الشّوق إليها. لا النظامُ الاقتصاديّ ولا السياسي ولا الاجتماعي في بلادهم يحفزهم على الرجوع إليها، وهذا الأمر له أثره الكبير على تشكيل أبنائهم الذين لم يروا الموطن الأصليّ لآبائهم ولم يعاملهم البلد الذي وفدوا إليه كمواطنيه، فعاش الأبناء مثل عمر مستلبين لا إلى هؤلاء ولا إلى أولئك!


ثقافة
الناس
للناس

مظفّر النوّاب شاعر الحرية

وَدود حمَد

كاتب عراقي.

الحريةُ ضرورةٌ جَدَلية. ضرورةٌ لأنّها الجنّة التي تُفجّر طاقات الإنسان، وتُطلق لها العنان، ازدهاراً وتألّقاً. وتخلق هذه الضرورة تفاعلاً عضوياً بين الفرد والمجموع. فالفرد لا يسمو بعيداً عن تضادّات البيئة والخَلق والنَفس البشرية نفسها. ومِن عالم التضادّات يُولَد الشعر. ويتألّق هذا الشعر إن تفاعلَ مع رحلة المنفى جدلياً وبانتظام، ليخلقَ ينبوعاً من الحسّ الإنساني لا ينضب. بَل يتسامى مع التجارب والسنين فيُجسّد، وبتفانٍ، انتماء المُبدع/المنفيّ للإنسان، للتقدّم، للجمال.

«أنا مَلكُ الترحال
وتاجُ التيجانِ على رأسي
حبّةُ قَمْحٍ.
يَطردني الحكّامُ
فأمضي مُبتسماً،
هذي أرضٌ واحدةٌ
لكنّ الحكّامَ كثيرون»

مسيرةُ مظفر النواب الأدبية والسياسية طويلةٌ، كصبرهِ وتطلّعاتهِ لغَد أفضل. وقصيدته وطيدة العلاقة بهموم الإنسان، معقّدةٌ وشائكة كموضوعتها. حياتية. تَصهر في سياقِها التراث، والمرأة، والعشق، والأمل واليأس في جماليّةٍ وموسيقيّة عذبة وبأسلوب بَلاغيّ وصياغة لغويّة بارعة.

«إن تَوحّدتَ بغدّارةِ ليلٍ لونُها الكُحل
وغرّزتَ بعشق الأرض

ما مِن قَدَر
إلّا بإذنٍ مِنك يا حبيبي.
واحتَرِسْ: ما كُلّ غثّ ثَمرُ غَثّ،
قَدْ الذائقُ غث»

تغدو القصيدة لوحةً فنيّة متضادّة الألوان. سيمفونية صارخة حيناً، ومتجانسة حيناً آخر، تتخلّلها صرخات «التضادّ» و«الاحتجاج» كصَرخة يا مينا، بطلة الناي السحري لموزارت، إذ تقول: «يجبِ أن أتكلّم الحقّ، كلّ الحقّ، وإن يَكُن ذلك جُرماً». ويُوظّف مظفّر في سياقها مفردات من صلب المحيط للاحتجاج على كلّ شيء بذيء.

«ليسَ لَديَّ سِوى استفسار
باسمِ الشعبِ المُلقى القبض عليه جميعاً:
كيفَ رَضيتُمْ أن تَمتَدّ يَدٌ
باسمِ أياديكم وتُصافِح
مَن دَفعَ السُفودَين بعينيهِ الحالمتين؟»

الحريةُ، لدى مظفر، تتطوّر لتصبحَ حالةَ عشق، يُدافعُ فيها العاشقُ عن قضايا الناس لأنّه تَوّاقٌ لبلوغ الحريّة بأسمى آياتها. حريةٌ لا وازعَ لها إلّا الضمير، يسعى من خلالها لثورة عارِمة على العادات البالية والتقاليد الاجتماعية الساذَجة والروح الهدّامة. ويُناضل لظهور كلّ شيء للعلن. ففيه خَلاصنا، ويَقظتنا التي طالَ انتظارها. ويأمل، ولكن في قَلَق، أن يَفهم الصمت العربي الخانق و أطفال سورية والعراق واليمن وفلسطين والبحرين وليبيا وَوَوَ يُعانقون

السماء جياعاً وحيرانين. ويظل محتاراً من الخنوع العربي بوجه المُستَعمِر الأمريكي ـ الصهيوني، دائباً لأن يَفهم كيفَ يُقتَل الحُسين بن عليّ ألف مرة في جحيمنا العربي. ويبقى توّاقاً، رغمَ كل شيء، لسماعِ صوت العود الأزلي.

«كانَ القرنُ الرابع للهجرة فلاحاً
يَطلقُ في أقصى الحنطةِ ناراً
تلك شيوعيةُ هذه الأرض
وكان الله معي،
يمسحُ عن قدميهِ الطين»

مظفر العاشِقُ علَّمَنا أن نتأمّل، بالرغم مِن خراب الديكتاتورية، ونَسكَر بفيوضات الحب الإلهي رغم الظلامية المُسَيطرة على المجتمعات العربية. وعلّمنا أنْ نَعشَق الإنسان. وهذا يُثير الفزع في قلوب الحكّام.

«ثَمِلَ الله بنا، ممّا فَهِمنا أدَب الشُرب
وأنهينا القناني حَيرَةً في لُغزهِ
سُمّارهُ كُنّا، وكانَ الأرَقا...»

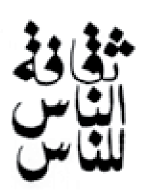
غُربة مظفر التي بَدَأت مع انتكاسة اليسار العراقي، أضفَت طابعاً مُميزاً، يكاد يكون فريداً، على شِعره الفصيح والعامي. وأضحت تصوغ لوجدان الشاعر تأمّلاته الباطنية التي ترتاد المجاهل بلهفة حنون، يختلجُ طيّاتها نَبضُ الربيع. فبغداد والليل والنهر مفاهيم فلسفية، وليست مفردات، تدخل في صميم قصائده، وتَصرخُ حيناً لماضٍ، ومستقبلٍ، أقرب للطوباويةَ من الواقع.

«لكلِ نَديمٍ يُؤرِق والقلبُ ملَّ نَديمه
كأنّي عِشقٌ تَذَوّقَ طعم الهزيمة»

فالواقع مُشوَّه بألم الفراق عن العراق، وحزن المأساة التي نزلت بشعبه، وأسف الضياع الذي لَحَقَ شباب المهجر. ولكن يتألّق الحزن كالوردة السوداء: تَتفتّح، وتُورّد، وتزدهر رغم سَواد لونها. هذه الحرية المُفرطة بالعشق تتطلّب، بالضرورة، مبدأً أخلاقياً رصيناً، غيرَ مساوم. يأبى الحوار مع أولئكَ الذين اغتصبوا الشعب، وسرقوا بسمة الطفل، وحرَّموا ممارسة الحب. أولئكَ الذين أجهضوا منبع السلام العادل وأسّسوا طائفيّة بشعة، وهجّروا الشعب، ووضعوا خيراته رصيداً في بنوك الإمبرياليّة.

«مَرَّ ريقي بحروب الجهل مِن كلّ الجهات
أفما تَملأ إبريقي بساتين الفرات
قلقاً أدعو شتاتَ الطير يا أحبابُ لمّوا
الشمل فالقاتلُ لا شيء سوى هذا الشتات».

بدأت رحلة مظفر مع الشعر بالعاميّة العراقية مطلع خمسينيات القرن العشرين في زيارة له إلى ريف العمارة، جنوب شرق العراق. خلالها اطّلع على الأبوذيات وألوان شعرية وغنائية متنوّعة أجّجَت مواهبه الواسعة، وأغنَتْ ذائقتهُ الفنية والموسيقية التي بدأت منذ نعومة أظافره. إذ نشأ في بيت ثقافة وأدب وشِعر وموسيقى وسياسة مناهضة للاستعمار. كان والداه يعزفان العود والبيانو، ولازمته مُذّاك الجملة الموسيقية في حلّه وترحاله. وبالإضافة إلى الشعر بالفصحى والعامية العراقية الجنوبية، مظفر النواب فنّانٌ تشكيليّ وله صوت موسيقي متميّز. كتبَ ابن بغداد، المَديني بامتياز، بحساسية مُرهَفة باللهجة العراقية الجنوبية، وتَولّدَت علاقة عشق بينه وبين الأهوار وأهلها، حتى أصبح من المستحيل أن نتصوّره خارج عوالم المشحوف (قارب اخترعه البابليون) والمضايف وفقراء الريف الذين عانوا الأمرّين من الإقطاع وأزلامه ورجال الدين المُرتزقة، من ناحية، ومن بَطش الدولة المركزية منذ تأسيسها، من ناحيةٍ أخرى. توطّدت علاقته بالجنوب عندما شارك في الكفاح المسلّح بقيادة خالد أحمد زكي مع يسار الحزب الشيوعي العراقي في عصيانه ضدّ الحكومة أواخر ستينيات القرن العشرين. وانهارَت فترة الكفاح المسلّح، وقُتِلَ المئات من الثوار ومن ضمنهم الإنسان الفذّ، خالد أحمد زكي، وهربَ مَن نجا من بطش حكومة بغداد. لكن عاشَ الجنوب العراقي وأهله وتاريخه، بمرِّه وحلوِه، ولهجته الأصيلة، في قَلب مظفر وعبقريّته الشعرية ومبادئه. وقد تَضمُر العضلات ويضعف البَدن، لكن يبقى فِكر مظفر النواب مُتّقِدا وكلماته موسيقى تُغْنيها الأجيال.



حِنّ، بُوْيا، حِنّ
مختارات من شعر مظفّر النوّاب

للريل و حمد

كُتِبت عام ١٩٥٦ ونُشرَت في ١٩٥٨ في «مجلة المثقف» اليسارية. ولاقَت القَصيدة إعجاباً منقطع النظير بين عموم الناس وإستحساناً متميزاً بين أوساط المثقفين. وقد غُنيَّت هذه القصيدة (ألحان الراحل طالب القَرغولي وغناء ياسّ خِضر وكذلك تلحين وغناء جعفر حسن). ولا نُبالغ حين نقول أنها أضحَت نشيداً عراقياً بإمتياز تناقلته الأجيال رغم القمع والدكتاتورية وسِنيّ الحصار والحروب العَبثية والإحتلال والمحاصصة الطائفية والسرقة والنهب. القصيدة مبنيّة على قصة واقعية، ملخصها أن مظفراً إلتقى إمرأة شابة في عربة الدرجة الثالثة من قطار البصرة - بغداد. و لمّا إستفسرَ عن سبب بكائها حين مرورهم أحدى القُرى، قرية أم شامات، حَكَتْ له قصة حبِّها التي لم ترَ النور وأنتهت بطَرد البنت الشابة من بيت أهلها. ورغم قساوة حياة التشرد في مجتمع ذكوري، في النصف الأول من القرن العشرين، لم يهتزّ عِشقها لحبيبها الأول. القصيدة هي قراءة مظفر لحالة العِشق هذه.

مَرّينا بيكم حَمَد، وإحنا بقطار الليل
و اسمعنا دقّ قهوة
و شمّينا رِيحة هِيل
يا ريل
صِيح بقهر
صيحة عِشق، يا ريل
هُودَر هواهم، ولَك
حَدر السنابل قَطى

يا بو مْحابسِ شَذر، يَلْشاد خزامات
يا ريل بَللّا ابغَنج
مِن تجزي بأم شامات
ولا تْمشي مَشية هَجر
قلبي
بَعَد ما مات.
وهودَر هَواهُم ولَكْ
حَدر السنابل قَطى

جِيزي المحطة
بْحزِن
وْونَيْنْ
يَفراقين
ما وَنسونَه، إبْعشِقهم
عيبْ تتوَنسينْ.
يا ريل،
جيِّمْ حِزن
أهل الهوى، مْجيمين
و هودَر هواهم ولَك
حَدر السنابِل قطى

يا ريل
طلعوْ دَغَش
والعشِق كذابي
دِق بيّه كل العُمر،
ما يطفه عطابي
نتوالَف ويّا الدرُب،
و ترابَك ترابي
وهودَر هواهم ولَك

حَدر السنابل قطى

آنه أردْ ألوق لْحَمَد ما لوقن لغيره
يكفّلْني بَرد الصُبُح،
وتْلَجْلج اللّيرة.
يا ريلٍ بأول زغرنا
لعبْنا طفيرّه
وهودَر هواهم ولَك
حدْر السنابل قطى

توضيح

المفردات العراقية فصيحة، على العموم. ولكن للّهجة المناطقية موسيقية وطريقة تختلف في لفظ مخارج الحروف. وهنا أساساً يَكمن تعلّق مظفر بلهجة الجنوب العراقي لما لها من تنوع ومرونة موسيقية وأصالة لغوية للمفردات. ولكن، بالتأكيد، اللغات واللهجات تتلاحق مع الجوار الجغرافي والثقافي، وتتأثر أيضاً بالثقافات الغازية - وتعرضّ العراق لشتى أنواع الغزو منذ بدأ البشرية.

- الريل = القطار.
- حدر = تحت.
- القطى = طائر القطى.
- الخزامات = حلقة تتجمل بها المرأة، منذ أيام السومريين، وتُوضَع في الأنف. ومع الوشم، تشكل الخزامات ابرز وسائل للتجميل في ريف العراق.
- الفراقين = الحلقات الحديدية التي تربط عربات القطار.
- يا ريل جيّم حزن = يقصد هنا أن القطار سيصدأ من الحزن.
- وأهل الهوى مجيمين = العشّاق صَدَأوا من كثرة الحزن والألم.
- يا ريل طلعو دَغَش = الحبيب أضحى خدعة، فالدَغَش هو غير نقي او المخادع.
- أنا أرد ألوق لحَمَد = تقول الحبيبا نها كانت لائقة لعشق حبيبها حَمَد، ولا تلوق لغيره.
- زغرنا = طفولتنا، ولعبنا طُفيرّه = لعبة القفز الولد وفوق ظهر الثاني.

مضايف هيل

قصة تحكي مقتل صويحب، الفلاح الثائر، عام ١٩٥٩ في ريف جنوب العراق - وبالتحديد نهر الكحلاء - بأيدي الإقطاع الذي بدأ يسترجع قواه تدريجياً، مع قوى اليمين السياسي، بُعيدَ إنطلاقة ثورة ١٤ تموز/يوليو ١٩٥٨ الخالدة.

مَيْلَنْ
لا تنَقّطن كِحلْ
فوقِ الدم
مَيْلَنْ،
وَردة الخزامى تنقّط سَمْ
جَرح صويحب، بْعطابه
ما يلْتَمْ
لا تَفرَحْ بْدمنا، يَلْقطاعي
صويحب مِنْ يموتْ المنْجَل يْداعي

حاه
شُوَسَع جَرحَك
ما يسدّه الثار،
يا صويحب.
و حَق الدَمْ،
دَمَّك حار
مِن بَعدَك
مناجلْ غيظْ إيصدَن نار

شيل بيارغ الدم، فوق يا الساعي
صويحب مِن يموت المنجل يداعي

مَيْلَن. لا تغَيْظنَّه
بِكى صويحب
وبجفنه الندى،
نجم الكحل
غايب.
لو يشركّ إردود



المسِج،
ونعاتبْ
عَتب الندى، بْروح البَردي، يَالناعي
و ملامح عيون إنعجَة، للراعي

- مَيلَن = من مالَ، يميل بمعنى إبعدن (عن جثة صويحب).
- عطابّه = الشداد، و قد يكون شداد الرأس او الجرح.
- حاه = طريقة في التعبير عن المناداة و المناجاة.
- مناجل غيظ إيصدَن نار = يثأرن لمقتل صويحب.
- إردود = مرات متكررة أو أخرى.
- إنعجة = النعجة.

عودتني

مَرثية الصحافي والكاتب عبد الجبار وهبي، الذي قُتِلَ مع آلاف الشيوعيين والتقدميين عقب إنقلاب ٨ شباط/ فبراير **١٩٦٣** الدموي في العراق، حيث جاء الإنقلابيون «بقطار أمريكي» على حد قول هلي صالح السعدي، قيادي إنقلابي بارز في حزب البعث آنذاك - قتلهُ الديكتاتور العراقي صدام حسين في السبعينيات من القرن الماضي. كان هذا الإنقلاب بداية النهاية لليسار العراقي، إذ لم يتعافى أبداً من موجة القتل المنظمة.

عَودتني
أنتظر، و أرسمْ على الأيام
مَوعد.
عَودتني
العيد يعني الناس،
وُويَاهم أعَيّد.
قلتْلي، مِن يعتَّك جَرح
جرحين، يتلاقى وجَعها
و عَودتني.

عَودتني السُفن
مِن تصفح قبال الريح
تتْمَزَّق شرعْها
قلتلي: ما تُبقى سُفن،
و الناس إيعيروها، خشَب عادي
وإيغرقها دَمعها.
قلتلي يا سَفّان
مِن ضلع السفينة ينكسر
كل ضلع مِن عدنا، ضلعها
ردتْ أقول لك والتِهينا
و فارَقتني.
ردتْ أقولك
عَودتني.

عَودتني،
أترُك ببيتك بطاقة عِيد ومَوعد
و أكتب إبابك إذا مْسافِر
كلمتين،
ولِقيتك سافرتْ مِن غير رَجعه
وعَودتني

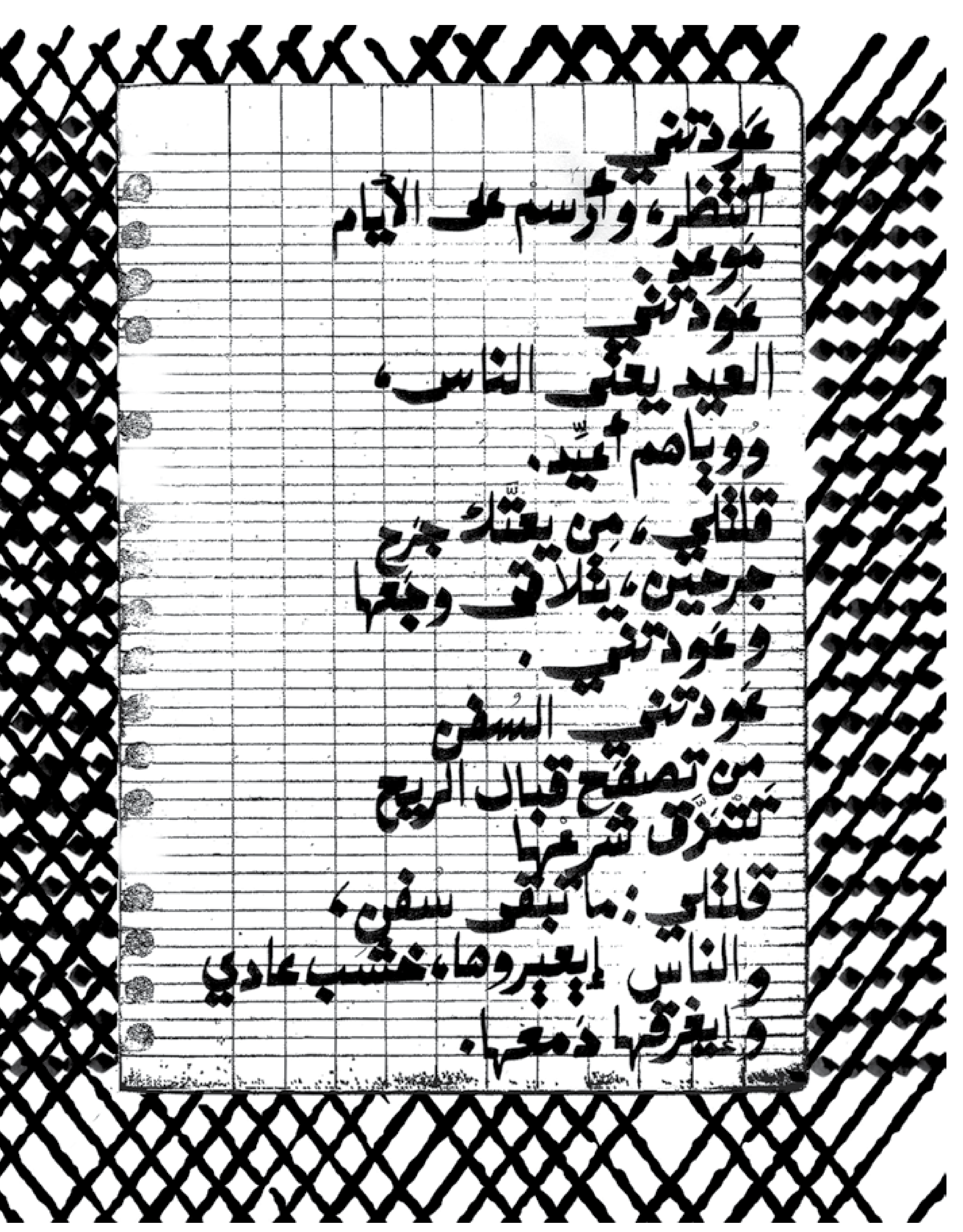
زرازير البراري

كُتبَت عام ١٩٦٤

حِنْ وآني أحنْ
مَرخوص بَسْ كَتْ الدمع
شرط الدَمع حده الجِفن

جفنَك، جنِح فرّاشة غصن
وحجارة جِفني، وما غُمَض
يَلتمشي بيّا ويّا النبَض
روحي على روحَك تنسحِنْ
حِنْ، بويه، حِنْ

عيونَك زرازير البراري
بكل مَرحها، بكل نَشاط جناحها
بْعالي السَحَر


عوّدتني
انتظر، وارسم على الأيام
موعد
عوّدتني
العيد يحكي الناس،
ويّاهم أعيّد.
قلتلي، من يعتّك جرح
جرحين، يتلاقى وجعها
وعوّدتني.
عوّدتني السفن
من تصفح قبال الريح
تتمزّق شرعها
قلتلي: ما تبقى سفن،
والناس إيعبروها، خشب عادي
وإيغرقها دمعها.



و الروح مِنّي،
عوسجَة بَرّ
ما وصَل ليها الندى
ولا جاسها بقطرة المطر.
وصفولي عَنّك، يا لنباعي تفيض
وأتعنيت ليله، ويا القُمَر.
وصفولي عَنّك، كل مساحة تفيض مِنك عطر،
يَلحِسنَك نَهَر
تنْزل بصدري، ويّا النفس
و بدَمي، غصبَن، تنعجن
وأشهق، واصّعدَك للسما بْحسرات
و بعَنَّة حِزنْ
حِنْ، بويه، حِنْ.

شفافَك، ولا اقولن وَردْ
عنَّابه، معقوده عَقدْ
تْمتلي بقدْ ما تنْمرد
لا هي دَفو ولا هي بَردْ
آني بْوَصفها راحْ أجَنْ.

سَكناتكْ تشَّكل خواطِر بالقلب
ما لي عِرفْ بيها قبُلْ
مَبروم بَرْم الريزه،
يا رَيّان
و مخوصَر خَصر، لَفْ العُقل.
كل كلمة مِنك
نَبعَة الريحان، بالدلّال
ما تِحمل ثِقل.
وصفولي عَنَك، وردة القدّاح
ريشْ جناح،
زاهي بالسحر.
وصفولي عَنَّك
شال مِنك غيظ،
بستان الوَرد
و النَرجس الرايج سِكر.
حَتّي بفواريز ولحن
حنّة حمامات السجن
حَنه لي

وحنّه إلك
و اللي يعجبَه خَلِي يحنْ.
حِنْ، بويه، حِنْ

آنه مِن أشوفَك
يمتلي الماضي الجَدِبْ
زهرات بِيض مِن الوِفا
و روحي سواجي من الحنين،
تْصير
وأتنبه وكِت بيها غِفه
يا محَجَل، إن مَرّيتْ بيّا رْدود
أردْ رْدود، للعشرين
مِن عُمْر الجِفَا
و أنصفْ عُمْر منك
نصَفتَه بالهَجر
و الهجر مِنك ما كفَا
حتى الهَجر يا روحي،
مِنك ما كفا
و قلبي على هَجرَك قام يحنْ
حِنْ، بويه، حِنْ
حِنْ.
و آني احنْ
وأنخَبِس وَنَّه ونمْتحِنْ
مَجبور، أرخصَك عَلْ الدَمع
شَرط الدَمع يْكوي الجِفنْ

◆ يَلتمشي بيّه ويي النبض = يللي تخطو مع نبضات قلبي.
◆ زرازير = جمع زرزور، عصفور جميل.
◆ عُقل = جمع عِقال، الشاعر يصف جمال جسم الحبيب بأنه مخوصَر خصر، لَفْ العُقُل أي أنه مبروم كما يُلَف رباط الكوفية، العقال.
◆ الرايج = الذي يفوح عطراً.

لبراءة

نُظمتْ بعد إنقلاب البعث في ٨ شباط/ فبراير ١٩٦٣ وسلسلة الإعتقالات والتعذيب والإبادة ضد اليسار العراقي. إذ لجأت حكومة الإنقلاب حينها الى أخذ 'البراءة'، في جرائد محلية، من السجناء السياسيين المعارضين، فكان على السجين أن يتبرأ من الإنتماء للحزب الشيوعي ويعلن ولاءه لحكومة الإنقلاب والنظام الجديد مُقابل إطلاق سراحه وإعادته لعمله. كَتَبَ مظفر قصيدة بمشهدين، يتضمن الأول أمّاً مُسنّة تحث أبنها على الصمود، والثاني أختاً تتبرأ من أخيها الذي أعلَنَ برائته من الحزب الشيوعي ومن قضايا شعبه. كان مظفر حينها سجيناً بسبب إنتمائه للحزب الشيوعي وحُكِمَ مؤبداً، ولكن أضافت محكمة الإنقلاب ثلاثة سنوات على المؤبّد بسبب هذه القصيدة!

الأم

يَا بْني ضلعَك مِن رجيته
لضلعي جَبَّرته وبنيته.
يَا بْني خذني لعَرض صَدرَك
وإحسبِ الشيب اللي مِن عُمرَك جنيته
يَا بْني طَشْ العمى بْعيني
وجيتَك بعين القلب أدْبي عَلى الدَرب المشيته
شيلَة العلاقة يَا بني.
تذَّكرْ جفوني بلعِب عُمرَك عَليهن
سنة وچفوفك وَرِدتين على راسي
وبيك أواعي كل فَرَحْ عُمري النسِيته
يَلَلي شوفَك يبعَث الماي الزلال
بعودي وأحيا وآنا مْيته.
أبيَض عيونك لِبَن صدري
وسواد عيونَك الليل اللي عِندْ مَهدَك بكيته.
وإبنَك التوَّه يناغي الخَرَزْ بالكاروك يَا بْني
أقتله لا تخاف اليتم، جدّه.
اللي ما مِش أبو عنده، الحزب أبوه، الحزب بيته.
قتله يَا بْني إوليدي
مِن تكبَر عَلى الأيام،
تلقى حزام أبوك الماطواني وما طويته
تلقى مِنّه إخطوط أضمهن
حَدِر ضِلْعي لحَدْ مَموتْ بعزّ عَلى السرّ الحويته.
يا عِمَدْ بيتي
وقمَر ليلي وربيع الشيب والعمر الجنيته
جيتْ أهزّك يا عِمَدْ بيتي
لَكونْ الدَهر ضَعضَع عَظْمْ مِنَك للمذلّة للخيانة
وساوَمتْ جُرحَك عَلى الخِسَّه وجفيتَه.
يَا بْني خَلَّ الجَرحْ ينْطف
خَل يرْعِفْ،
خَلَ ينزفْ
يَا بْني جَرحْ اللي يرفِض شداده،
عَلَمْ ثوار يرَفرف.
يَا بْني إبن الكلب يرِضَع مِن حَليبي
ولا إبنْ يشمر لي خُبزه من البراءة.
يَا بْني ياكلني الجَرَبْ عَظمْ ولَحَمْ
وتموتْ عيني ولا الدناءة.
يَا بْني هاي أيام يفرزنْها القحط
أيام مِحنَه،
يَا بني لا تلثمْ شَرَفنا
يَا بْني يَا وُليدي
البراءة تظَلّ مدى الأيام عَفنه.
تِدري يَا بْني بكل براءة،
كل شهيد مِن الشَعَب ينْعاد دَفنه؟
وْخَلْ إيدَك على شَيبي وإحلِفْ بطاهر حَليبي
قطره قطرة،
وْبنَظر عيني العميته
قللّي: ما ينهار رُكني وإنتِ أُمي
و ذاك حِزْبي
وعزّ أبويَ المالواني وْما لويتَه
قللّي ما أهْدِمْ حزب بيِدي بنيته.

◆ يَه بْني ضلعك من رجيته = بمعنى، يا ولدي عندما ضممتك الى صدري.
◆ شيلة العلاقة = حمل الكيس.
◆ الكاروك = فراش الطفل الهزاز.



- الحزب = يقصد الحزب الشيوعي العراقي.
- الماطواني = الذي لم يطويني.
- إخطوط = رسائل.
- الحويته = الذي حَويتهُ او كتمتهُ، يقصد السرّ.
- القحط = الشحّة او التقشف.
- عَفنه = من العَفَن.
- المالواني = الذي لم يَلْني.

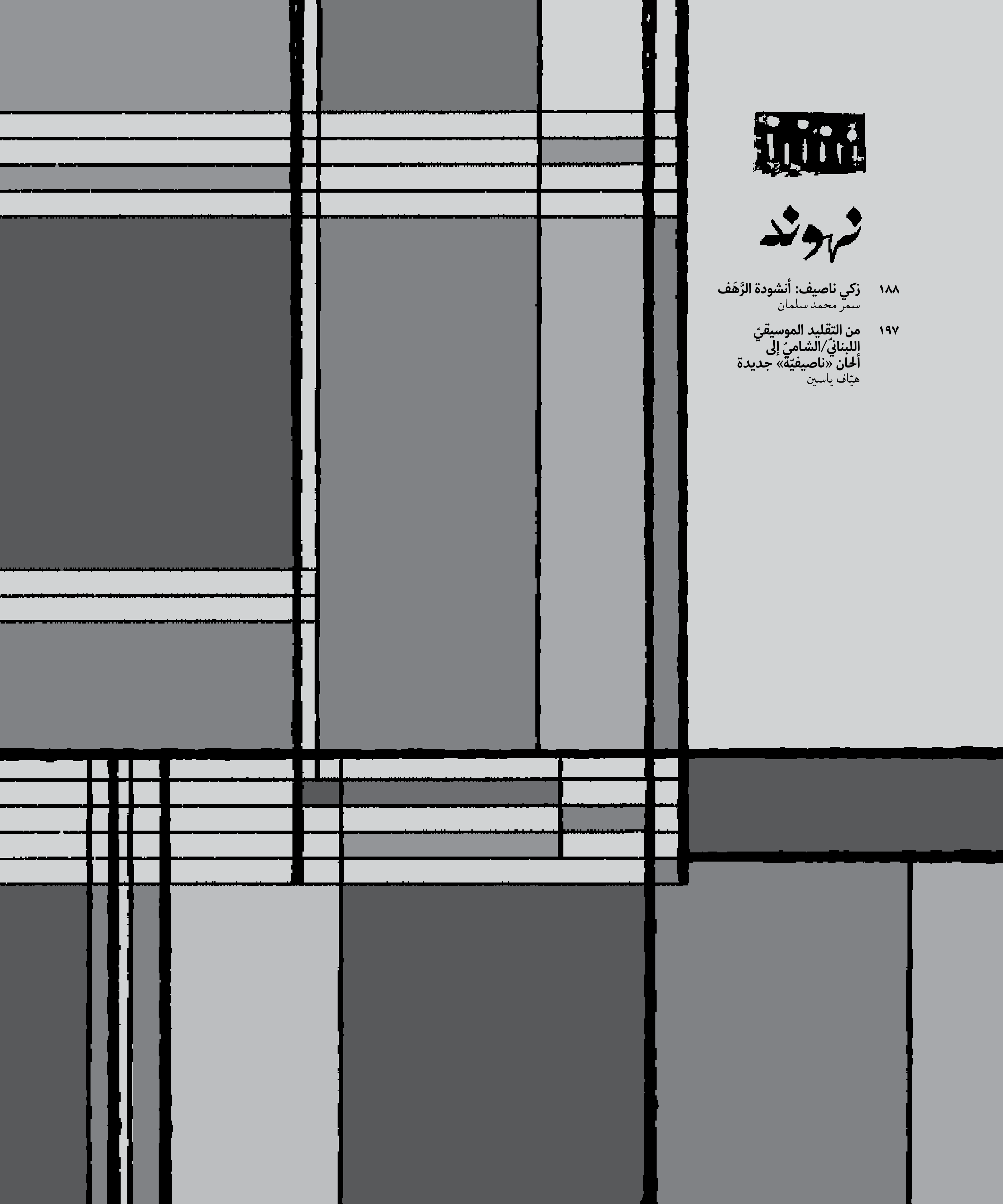
أخت

خُويّا، قابلتْ السجنْ حَرْ وبَرِدْ
ليلي ونهاري،
تحَمَّلتْ لَجلَكْ شتايم على عَرضي
وْإشعَلتْ بالليل ناري
تالي تِهتكني بخَلَق وصلَةْ جَريدة؟
قرَّتْ عيونَكْ يا خويّاَ
بهاي جازيتْ إنتظاري؟
بهاي أقابُل كِل إختْ تنتظر مِنَك،
ثارْ يا خويّا لعَرضها؟
بهاي أقابُل أُمهاتْ الناس وهمومي أفُضْها؟
كنْت أرضي تْدوسْ بعظامي،
وأقلك حِيل رِضْها
كنْت أرضى تَذبَحْ إبطني، جنيني
ولا براءة عار متبَرقع تجيني.
ولِكْ كونْ القاع تبلَعني
شَخَبشّر الناس؟
وْالينشدْ شَقُلله؟
شلون عيني تجابِس عُيون المحلة؟
شلون أوَصْفَكْ وإنتَ كِلّك عار وذِله؟
بَعَدْ ما لَكْ عِرفْ ويانه وخُبُز
لا تِصَلْ يَمْنه.
وْهاكْ إخِذْ عار الجريدة،
ولِفْ ضَميرَك والكرامة
وعار إسمنا.
مِثلْ ما تبَريتْ مِن شَعبَك
تبَرينّا مِن إسمَكْ.
يا شَعَبْ، هذا التشوفه
موشْ إبنّا.

- بخَلك = بمجَرَد.
- كرت = قرة (العين).
- أكلك = أقول لك؛ الكاع = الأرض؛ متبَركع = مُتبرقِع.
- چنت = كنت.
- إلينشد = الذي يسأل؛ شَكلّه = ماذا أقول له.

خذني يا بحر

خِذني يا بَحَرْ
وافْرشْ رَحمْتَك وْالسوالِف
و النَهايات الزراقية الحزينة.
خِذني خِشبه
تْفَصخَتْ ذِيك السفينه.
خِذني خِشبه
والبحارة لُون الزُود كِلهُم
خِشبة السكّانِ هاي الخِشبة
عاشَتْ عُمُر طيّب
و اشتَهَتْ كِل المَخاطِرْ.
عانِدَتْ لَمَّنْ كِسَرهه الريح
لكنْ ما كِسَرها
وصارَتْ تسافِر وَحَدها
بْلا إتجاه.
نُوبَه ياخِذها حنينْ
أيام الأوَل تتجه،
وَأشعِلْ عَليهه شموعْ
و تشوغ التجارِب
و تطوي تالي سَالفتي
و أرجَعْ وأحُط خَدي على خَدَكْ
يا بَحَرْ.
خِشبه وبَحَرْ.
خِشبة خَلاصْ حْنَيّه
و كِلِشْ حَزينه.
خِشبة، لكن حيلْ أهيَبْ
مِن السفينه.



نهوند

زكي ناصيف: أُنشودة الرَّهَف

سمر محمد سلمان

صحافية وناقدة موسيقية.

حين اقتربت من عالمه شعرت بأنّني أدنو من محراب معبد. تملّكتني رغبة في المشي على أطراف أصابعي حتى لا أحدث صوتاً يؤذي هدوء المكان وطمأنينته. سكينة دافئة دفعتني إلى التشبه بهذا العابد لأبدو على هيئة المصلّين أو النسّاك لعلّي أستطيع النفاذ إلى أغوار روحه الشفيفة. ها أنا أبلغ العتبات، يلفحني نسيم في رَهَف وردة أحاذر أن أخدش رقّته. إنه زكي ناصيف الملحّن الإنسان الزاهد في الأضواء، لطالما استظلّ فيء التواري واستمدّ من شعاع الخجل جلاء الطريق. لا يشخصن المجد بل يبتغي مجد الموسيقى اللبنانية، يؤمن بأنّ في إعمارها إعماراً للوطن. على هذ النحو تماهى عمره مع عمرها من بداية التشكّل إلى الاكتمال والثبات، ملامحَ وهويةً وسِمات.

لا نجافي الحقيقة إذا قلنا إننا في مئويته نحتفل بمئوية الموسيقى اللبنانية ونُكرِّم صاحب أسلوب ومدرسة تلحينيّة لبنانية تأثّر بها جيل لافت من الملحّنين والمطربين، في مقدمتهم وديع الصافي، ترتكز على فكر تلحيني شكّل اتجاهاً موسيقياً طبع الموسيقى اللبنانية بطابعه. زكي ناصيف مشروع موسيقي اتخذ من الموروث الشعبي مُنطلقاً للتحديث الذي يرتكز على الأصالة وليس على لعبة أسلوبيّة لجأ إليها للتميُّز وحسب، مستلهماً من أساليب الغرب ما يلائم الذائقة المشرقيّة ولا يجور على الهوية، في توليفة موسيقية صاغها من صميم مكوّناته الذاتيّة والاجتماعية والثقافية والوطنيّة. وقبل الولوج في تفاصيل لغته الموسيقيّة، لا بد من وضع الإطار العام لنتاجه الضخم الذي بدا في جميع أحواله أنشودة للرهف والإحساس المُلهَم الرقيق. بلسم موسيقيّ يمسح الكراهية والأحقاد عن القلوب ويصفّي النفوس من آفة الكراهيّة والأنانية.

إنّه زكي ناصيف العامل في دبّاغة الجلود وربيب ألوانها التي صرفت خياله إلى تلاوين النغم ليخطّ برِئف الوتر ألحاناً للريف تعزفها المدن، تحاكي طبيعة القرى وتستقي من موروثها القيَمي أمثولة الموسيقى ووظيفتها التي تهذّب النفس وترتقي بالإنسان.

موسيقى عذبة الرواء كأنّها لحن السليقة ونوطة الفطرة التي تنساب في الآذان والأرواح كرشفة ماء. ليست موسيقى زكي ناصيف من النوع الذي يدهشك لأول وهلة، إنما بهدوء بعد تأمل وإصغاء. إنّ مقولة السهل الممتنع الدارجة حدّ الابتذال تكتسب هنا قيمتها الحقيقية ومعناها الأكيد. يعوزك بعض الوقت لتكتشف أنّ هذه الجمل اللحنيّة الخاطفة حبلى بالاحتمال ومفتوحة على فضاءات التأويل، وأنّها كثيراً ما تتجاوز أفق التوقّع إذ يفاجئنا بالتفاتاته اللحنيّة والانزياح الدلالي الجمالي الذي يشكّل تحوّلاً خاطفاً في الاتجاه. وهذا الرواء المتواصل للخيال عبر موسيقى تحمل في طيّاتها بذور التحوّل من أعمال قصيرة وضعت للغناء إلى مقطوعات موسيقيّة تعزفها الموسيقى الآلية موظِّفاً الآلات الغربية في مقدّمتها البيانو، آلته الأثيرة، بكل ثرائها للارتقاء باللغة التعبيريّة إلى آفاق ومناخات ترسل إشارات التخييل في لوحات موسيقيّة تفسح في المجال لألوان الطيف التوزيعي ولمقاربات سيمفونية صالحة لكل زمان ومكان. لغة ناقصة لكنّها تحمل إمكانيّة الامتلاء اللامتناهي. لفتة نظر لحنيّة، ايحاءات وظلال تتوارى خلف جملته الموسيقية القصيرة وكلام كثير لم يقله بعد يُبشِّر بالنور المنتظر. التلميح، والإضمار، والإيجاز اذاً عناصر أساسيّة ترتكز عليها لغته الموسيقيّة المكثّفة التي تشبه في الأسلوب ضيق العبارة عند المتصوّفة من حيث الإيجاز اللفظي والرحابة الدلاليّة. لا أعرف



على وجه الدقّة لماذا استحضرت هذا البعد الصوفي للحديث عن موسيقى منقطعة الصلة به من حيث الخصائص، ربما لما تحمله موسيقاه من ملامح أيقونية مثقلة بالرمز والدلالة الروحية والنقاء القدسيّ.

إيقاع البراءة

نحار من أين نبدأ وكيف نقتفي أثر هذا الموسيقيّ الغزير والبريء الذي ما لوّثته المحَن ولا غيّبت طفولة رافقته حتى الرمق الأخير. براءة هي ميزته النوعيّة كملحّن متنوّع وكإنسان لم يكبر إلّا في السن وظل كما الأطفال على وفائه للحقول. يشارك الطبيعة أشواقه وأحلامه، يُحدِّث الشجرة ويستنطق الوردة، يطارد الفراشات ويأمر السنابل أن تجود بقمحها. يشحن الأمكنة باللغة، والأحلام، والأمنيات، يستخرج طاقة المكان وخصائصه السحرية والرمزية، الريح الماء الجبال الوديان ويوظّفها موسيقيّاً في المقام والإيقاع. زكي ناصيف لا يحنّ إلى الطفولة، بل يعيشها بتمامها هو في قلبها. طفولة تمرجح ذائقتنا بلا توقّف بين الهمس والصهيل. بين طرفين لا نقيضين، وفي الحالتين يذهب إلى أقصى الحدّ.

زكي ناصيف يهدهد الجملة اللحنيّة بين ذراعيه كطفل يحدو له لينام أو «يهشّكه» ليلعب. يعمّدها بماء الحنان قطرة قطرة بمنتهى الرفق على مهادٍ مُوقّع يحاكي طفولة الموسيقى وفجر ضميرها. إنّه عنصر تكوينيّ لا ريب في خواطره الموسيقيّة التي تستلهم في الإيقاع معناه البكر بوصفه ركيزة الحركة الكونيّة للمجرّات والطبيعة والإنسان، لكأنّ موسيقاه لا تتّخذ ماهيّتها ودلالاتها إلّا من خلال الإيقاع، لذا فإن علاقتها به علاقة عضويّة مصيريّة، علاقة تماه وهويّة. جملته الموسيقيّة مجبولة بإيقاعها حدّ التطابق التام. الكلمة نغمة والعبارة الشعرية شديدة الالتحام بالجملة اللحنية كأنها هي هي. لذا آثر ربما أن يكتب غالبيّة أعماله في المرحلة التي تلت البدايات معتمداً على الأوزان الرشيقة السهلة مثل الخبب، في تكرار متّسق لا يُعنى دائماً بمطابقة اللحن للمعنى، بل التطابق عنده بين نبض الكلمات ونبض الموسيقى التي ترتديها كأنّه يصوغ الميلودي لتخدم الإيقاع ابتداءً، في تجاوز واضح لثنائية الشكل والمضمون إلى علاقة جدليّة بين الإيقاع والميلودي، ما جعل الإيقاع من أهمّ خصائصه وخصوصيّات تجربته الموسيقيّة.

ضمن هذا الملمح العامّ، تبدو البساطة آليّة أساسيةً من آليات التعبير التي تعزّز معنى الطفولة في نتاجه ككل، لكنّها بساطة خادعة توهمنا أنّنا نخوض بحراً ساكن الموج، نغوص في أعماقه بحُرّية سهلة ولا يستوجب كثيراً من التأمّل لإدراك كنهه وما كمن، فإذا الظنّ ظنّ والتوقّع غير التوقّع. أترانا استمعنا إلى زكي ناصيف أم تراءى لنا ذلك؟

لبنانه

ليس بين أعضاء «عصبة الخمسة»[١] (الأخوين رحباني، توفيق الباشا، عبد الغني شعبان، وزكي ناصيف) متشابهات سوى هذه الرغبة في إحداث نهضة موسيقيّة والتميّز عن المدرسة المصريّة السائدة ومحاولة اجتراح النغم من لحن هذه الأرض. لكنّ الأرض اختارت أن تمهّد ذاتها وتهَبَ نفسها لواحد من هذا الخماسي المتألّق هو زكي ناصيف، فقد بدا أكثرهم تعبيراً عن طبيعتها بموسيقاه التي تشبه الجغرافيا اللبنانية وتضاريسها التي تتراوح بين البسط والنتوء. لبنان زكي ناصيف هو بالضبط هذه الطبيعة الساحرة المثيرة للخيال التشكيلي الحالم والواقعي في آن، وهو أيضاً ذاك العنفوان الذي يتردّد صداه في الجبال والوديان. هو صوت الراعي إذ يغنّي لحناً شجيّاً مطمئناً لأغنامه الطيّبة في رواحها ومجيئها فوق التلال، وهو ذاك الصخب المدوّي المنبعث من وقع الأقدام المتراصّة في المواكب والأعراس الريفية، أو في الاحتفالات السعيدة بخير المواسم وسخاء الحقول. لم يسعَ زكي ناصيف كثيراً إلى الاعتراف اللفظي بحبّه للبنان، لأنّ ما تجذّر في قلبه من حب لم يحتج إلى تأكيد بالجهر، بل ظهر من خلال تجلّياته وليس بذاته.

بين لبنان زكي ناصيف ولبنان الأخوين رحباني ما بين الحقيقيّ والمتخيَّل من خيوط اختلاف وائتلاف. كلاهما يحكي لبنان الأجمل، لكنّه من حيث النظرة لبنانان، أحدهما ثابت مستقر ومتفائل يُعبِّر عنه زكي ناصيف (مهما يتجرح بلدنا منلمو ولو كنا قلال، قلال ولكن ما تعودنا نبكي ونندب عالأطلال)، والثاني يبدو معلّق القدر، ما ورائياً، بعيد المنال والتحقُق لكأنّه أحياناً يفرّ من بين أيدينا. يترجمه الأخوان رحباني بخطاب مباشر يؤكد باستمرار حبّهم وانتماءهم، كما لو أنها محاولة مستمرة لدحض الشك بالتحدّث اليه وجهاً لوجه ومناداته بالاسم واستجلاب مشاعرهم وصورهم

[١] تأسست عصبة الخمسة عام ١٩٥٤ في إطار إذاعة الشرق الأدنى التي اتخذت لها استوديوهات للإنتاج في بيروت وذلك على غرار العصبة الروسية (١٨٥٦-١٨٧٠)، وكانت تهدف إلى تعزيز انطلاقة النهضة الموسيقية اللبنانية المعاصرة جامعةً بين خصوصية موروث الغناء الشعبي المحلي والحداثة الموسيقية.

من عالم الغيم والغيب، سواء في الأعمال التي كتبوها «وطني يا جبل الغيم الأزرق»، «بحبّك يا لبنان»، أو في نصوص لحّنوها لغيرهم من الشعراء كسعيد عقل على سبيل المثال (لي صخرةٌ عُلّقت بالنجم أسكنها[٢]) وغيرها. حب أسطوري لوطن «من ذهب الزمان الضايع»[٣] يخشون عليه من الرحيل بعد ويلات الحرب الأهليّة، إلّا أنّ رؤيتهم الأسطوريّة تلك كانت حاضرة قبل الحرب في الملمح العام لنتاجهم المتأثّر بفكر سعيد عقل الذي أسّس لصورة لبنان المستحيل.

إنّ لبنان زكي ناصيف هو لبنان القريب هنا لا هناك، لبنان البسيط الواقعي المطمئنّ على المصير. يحبّه على علّاته، لا يخاطبه مباشرة، ولا يسمّيه كثيراً إلّا في مناسبات خاصة وطنيّة بعد الحرب الأهليّة على وجه الخصوص (راجع يتعمر لبنان)[٤]. في الغالب يحاور تفاصيله وطبيعته الماديّة، عاداته وتقاليده الراسخة وقيَمه المعنويّة، وما يميّزه بشكل واضح وجليّ، ويؤكّد حدوثه واستقراره في الزمان والمكان. لا يرسم له صوراً خياليّة أو ملحميّة أسطوريّة، ففي الذهاب إلى الأسطورة نوع من الهروب والاغتراب.

لقد قدّم زكي ناصيف في نصوصه وموسيقاه المفهوم الحقيقي للانتماء الوطني من خلال حرصه الدائم على إظهار الضمير الجمعي. إنّ ضميرالمتكلّم الجمعي يكاد يكون القاسم المشترك لغالبيّة أعماله حتى في الأغاني العاطفيّة الرومانسية (حبابنا.. حبايبنا.. بلدنا.. جبالنا..) وعشرات الأمثلة. لا تكاد رومانسيّاته العاطفيّة تخلو من الحسّ الجماعي المرتبط بمشاهد الوصف لطبيعة خلابة تضمّ الجميع في بوتقة شعوريّة واحدة. هذه التوأمة بين المشاعر الحميمة والأمكنة خاصيّته بامتياز هي في نتاجه عنصرأساس من عناصر اكتمال الإحساس بالحبّ وأخذ المشاعر إلى أقصى التحقّق.

يتدثّر زكي ناصيف دائماً بالحشود وتذوب الأنا في بحر الجماعة بشكل لافت، فلبنان من وجهة نظره هو كتلة متراصّة لا مجموعة أفراد، مصيره مرتبط أساساً برباط وحدويّ مقدّس بين أطيافه من دونه لا وجود للبنان. هذا التراصّ يختصره إذاً من خلال أنا الجماعة الحاضرة بجلاء في مجمل نصوصه التي تعتمد لغة تلقائيّة بسيطة ودافقة بالإحساس الصادق.

هو مواطن عاديّ يعيش مع البسطاء، يقاسمهم خبزهم وأحلامهم، يجلس معهم على المصاطب، لا في بروج أفكاره المشيّدة. يغنّي معهم ولهم، ويتحدّث لغتهم المحكيّة، بل إنّ بعض مفرداته شديدة الريفيّة وبعضها بات بعيد الصدى، (على شعرها تشكيلة)[٥]، (كل لقمة خبزة مرقوقة بتسوى خمسين كماجه)[٦].«تشكيلة»، «كماجة» وغيرها ألفاظ ريفيّة لم تعد دارجة، لغة شعرية وموسيقيّة توهمك أحياناً أنّ ما قدّمه محض ارتجال.

ليس في نتاج زكي ناصيف شبهة اغتراب نفسي، بل اقتراب حثيث من أدقّ التفاصيل التي تصنع المشهد الكلّيّ للانتماء والتعلّق الطبيعي بالأرض (عاداتنا عليها ربينا... يا رب لا تغيرنا ولا تنسينا)[٧]. هذه الكلمات الدالّة ليست شعاراً ولا غواية لغوية، هي خفقات قلب شفيق وعلائق روح وتمدّد في الجذور، هي رؤية زكي ناصيف الشعريّة الموسيقيّة التي أسست لمشروعه الموسيقيّ اللبناني الانطلاقة والإنسانيّ الأهداف بما ضمّنها من معاني الحب والوئام والفضيلة. إنّ مفهوم اللبننة عند زكي ناصيف ليس برؤية شوفينيّة تُحمِّل الوطن فوق ما يحتمل من صفات غير واقعيّة وترسم له لوحة تجريديّة، بل هو مُنزّه عن التعصب القومي الذي يسود فكر ورؤية البعض من الفنانين والشعراء اللبنانيين. زكي ناصيف جسّد مفهوم الانتساب ببُعد وطني محلي الصياغة، إنساني الروح والتأثير والامتداد، بما ضمّنه من قيم أخلاقيّة خالدة.

رومانسيّة بهيجة

حين نتحدّث عن موسيقى تصدح بمديح الحياة والانبعاث والأمل، فإنّنا نتحدّث عن زكي ناصيف ونحاذي شطاً من شطوط روحه الجميلة، ونقترب من لغته الموسيقية المفعمة بالنبض والحيوية والسمو الإنساني. نتحدث عن هذا الرومانسي الذي أبى أن يشيخ الأمل ولو للحظة، أو يتوارى الفرح خلف أحزان تثقل واقعاً يحياه بتفاصيله المُرة كما نحياه، لكنّ روحه الوثّابة تصرّ بلا انقطاع على المقاومة والنهوض من رماد. نزعة التفاؤل الكامنة في نصّه الشعري والموسيقي تضعنا أمام موسيقى صباحيّة المشهد. شروق سرمدي يُفرغ الليل من رمزيّته السقيمة ليغدو على الرغم من شاعريّته حدثاً يكمل دورة الحياة، يبشّر بنهار جديد ولا يلقي بظلاله القاتمة على الروح والجسد (منخلي الخايف من العتمة يضوي العتمة ويوعى)[٨].

مفهوم للحياة لا يعرف الضجر يترجمه زكي ناصيف موسيقياً بهذا الوثب الإيقاعي المتواصل والعدْو بخطى تلامس العجلة، لكنها لا تقع فيها حتى لا تتعب من

٢ قصيدة لبنان، شعر سعيد عقل، ألحان الأخوين رحباني، غناء فيروز.

٣ أغنية وطني (يا جبل الغيم الأزرق)، شعر وألحان الأخوين رحباني وغناء فيروز، من مسرحية جبال الصوان التي قدمت في مهرجانات بعلبك الدولية عام ١٩٦٩.

٤ أغنية «راجع يتعمر لبنان»: نظم ولحن وغناء زكي ناصيف. انتشرت في النصف الثاني من ثمانينيات القرن الماضي لتصبح إحدى أشهر الأغاني الوطنية في لبنان على الإطلاق.

٥ أغنية «فراشة وزهرة»، نظم ولحن وغناء زكي ناصيف.

٦ أغنية «هلي يا سنابل»، نظم ولحن زكي ناصيف وغناء المجموعة. قدمت في مهرجانات بعلبك الدولية عام ١٩٥٩ ومهرجان «حكاية لبنان» لفرقة الأنوار عام ١٩٦٠.

٧ الأغنية عينها في الملاحظة السابقة.

٨ نشيد «مهما يتجرّح بلدنا»، نظم ولحن وغناء زكي ناصيف. من الألبوم الذي يحمل العنوان نفسه من إنتاج «صوت الشرق»، وقد صدر عام ١٩٩٧.

مواصلة المسير. إنّ رومانسيّة زكي ناصيف هي من النوع البهيج دائما (والمحبة مالها مطرح بالقلب الما بيعرف يفرح، والما بيفرح قادر يجرح المحبة وقلب الموال)[9].

نتحدث عن هذا الرومانسي الذي أبى أن يشيخ الأمل ولو للحظة. أو يتوارى الفرح خلف أحزان تثقل واقعا يحياه بتفاصيله المرة كما نحياه. لكن روحه الوثابة تصر بلا انقطاع على المقاومة والنهوض من رماد. نزعة التفاؤل الكامنة في نصه الشعري والموسيقي تضعنا أمام موسيقى صباحية المشهد.

ليس في أعماله بكائيّات لحنيّة حتى في تلك التي تتحدث عن الهجر والألم (رمشة عينك)[10] ممّا يشي بسلام داخلي. وهذه القدرة الفائقة على تقبّل الواقع بروح لا تقبل الهزيمة والاستسلام، فالأحزان كما يراها ويصوّرها زكي ناصيف ليست قدراً محتّماً بل هي دوماً عابرة. مفردة هي من مفردات الحياة تؤلمنا لكنّها لا تهزمنا. فلامنكو لبناني يحكي المأساة بالرقص لا بالبكاء. هذه «الأوف» الدائريّة والآهات التصاعديّة، هذه الـ «هلي يابا» وغيرها من الألفاظ الأثيرة في أعماله هي صرخات روح متمرّدة تأبى الخضوع وتصرّ على تحويل الألم إلى انطلاقة وبعث، بل لعلّها أيضاً ثورة أدائيّة على ملمح الإشفاق الذي يميّز نبرات صوته المتهدّج الخجول، الخارج من أعماق الحشا والمفعم بالنهدات، يموّهه زكي ناصيف بحيويّة موسيقيّة تمنحه بُعداً شاملاً يحيل الحياة إلى معنى علوي ممتلئ بإرادة البذل وبقيَم الحقّ والخير والجمال. أتوقّف عند اثنتين من رومانسيّاته الجميلة لم تأخذا حظّهما من الشهرة التي حظيت بها «يا عاشقة الورد» و«نقيلي أحلى زهرة».

«غنيلي بالليل الهادي»

في ثلاث دقائق رسم زكي ناصيف صورة نفسيّة غنيّة بالأحاسيس الرقيقةصاغها من أحد أجمل المقامات العربيّة بالغة التأثير في النفس لما تتضمّنه من بُعد درامي هو مقام الكورد، مستلهماً روح الفلامنكو برقّة بالغة ومفاجئة في موضعين من الأغنية، في المرجّع تحديداً في مدّه التصاعدي لكلمة «مين» في عبارة «مين في الدنيا أسعد مني وقبالتي ملاك عم يغني»، وفي الآه الملتاعة التي ختم بها الأغنية ليترك في روحك أثراً خاطفاً وعميقاً. هذه الآه شديدة التعبير عن حالة من الوجد تسعدك بقدر ما تشجيك، ثنائيّة المسرّة والحزن الخالدة التي من دونها لا يكتمل قمرالحب. يستوقفنا هنا على مستوى النصّ الشعري هويّة ذاك الملاك الذي يناجيه، أهو الحبيب أم تراه الموسيقى ذاتها التي تفعل فعلها السحري في الكائنات وقد أنسنها زكي ناصيف؟ لا نعرف بالضبط.

عمل بسيط بالغ العذوبة والانسيابيّة والهدوء، سار اللحن في ركابه مسترخياً على إيقاع الرومبا ببطء، يعبّر عن حالة تختلط فيها سكينة الليل بسكينة المشاعر الهادئة، محمّلا آلة الأكورديون، التي ظلّلت العمل من البداية إلى النهاية، مهمّة استكمال المسكوت عنه في حوار رقيق بين الآلي والغنائي لما في نغماتها المتصلة من قدرة على أداء غنائيّ يحاكي الصوت البشري. ومن ثمّ يترك البيانو يؤدّي بنبراته المتقطّعة النصف الأوّل من المقطع الغنائي الذي تحوّل إلى لازمة، يليه الأكورديون في النصف الثاني منه، ليعود هو بصوته من جديد مع «مين في الدنيا أسعد مني» في توليفة موسيقيّة مبتكرة تخرج هذه الأغنية عن شكل القوالب المألوفة في حينه.

اللافت في هذه الأغنية الجميلة ثلاثة أمور: أولاً، غياب الوتريات واقتصار الأوركسترا على ٣ آلات، لست أدري إذا كان من حقّنا أن نسمّيه «تخت غربي» يتألّف من الأكورديون والبيانو والدرامز، ممّا خلق مناخاً حميماً يليق بهدأة البال والليل والمشاعر. الأمر الثاني اختياره لإيقاع الرومبا وتوظيفه بأسلوب بدا هنا منسجماً تماماً مع حالة الرهف التي تُغلّف العمل ككل من خلال النقر الليّن على الأقراص النحاسية. أخيراً، جاءت الوحدة المقاميّة (الكورد) مناسبة لوحدة الحالة الشعوريّة التي رافقت هذه المناجاة المنغّمة.

أغنية قصيرة ترجع في النفس أثرها الآسر، تغلّف المشاعر بأناقة كشال من الدانتيلا، لا يطبق على روحك بل يتركها تتنفّس وتتأمّل، فلا تكون بعدها قادراً على الاستماع إلى غيرها ردحاً من الوقت. هذا الترجيع التأمليّ الشجيّ يُعدّ من خصائص رومانسيّاته العذبة.

«حبايبنا حوالينا»

ينتمي هذا العمل الأنيق إلى قالب الطقطوقة في مذهب ومقطعين أو ٢ كوبليه من اللحن نفسه. تغيب فيها الآلات الإيقاعيّة التقليديّة الشرقيّة مستعيضاً عنها

٩ الأغنية عينها في الملاحظة السابقة.

١٠ أغنية «رمشة عينك»، نظم ولحن زكي ناصيف وغناء وديع الصافي. قدّمت في مهرجانات بعلبك الدولية عام ١٩٥٩.

بالنقر على صنوج آلة الدرامز الغربيّة لتعزف برقّة إيقاع الرومبا متوسّط السرعة. اختيار موفّق يناسب مناخ الأغنية الراقي، فآلات الإيقاع الشرقيّة كالدفّ والطبلة تمنح إيقاع الرومبا خفّة لا تتوافق مع الحالة الشعورية المعبّر عنها في هذه الطقطوقة، التي يسير لحنها في ثنائيّة تبادليّة بين مقامي الكورد في المذهب المعبّر عن حالة الاطمئنان بوجود الأحبّة، والحجاز في الكوبليهات يتخلّلها لوازم تصاعديّة تمهّد لمقام الحجاز، مقام الترحال والحنين لما توحي به مسافاته الصوتيّة من إحساس بالمدى، اختاره زكي ناصيف ليعبّر عن معاني الكوبليهات التي تتحدّث عن العودة من سفر بعيد. عودة من المفترض أن تستدعي البهجة وبالتالي مقاماً ربما أكثر حيويّة من مقام الحجاز، غير أنّ الملحّن اختاره ليذهب إلى عمق المعنى الكامن في فكرة الترحال المحكوم، بالشجن بالضرورة لأنّ في كل عودة احتمالاً لرحيل جديد. هي إذاً فرحة يشوبها القلق وهاجس الفراق، يكسرها زكي ناصيف بالعودة إلى الكورد في منتصف الكوبليه وترجيع العبارة الأخيرة من المذهب الكوردي (نسّم يا نسيم علينا) في محاولة لجعل الإحساس بالأمان مستقراً.

نحن هنا أمام نص غزلي عبر عنه بإيقاع فولكلوري لا بأسلوب شاعري، من مقام البياتي الطروب مع تحول سلس إلى السيكا البلدي في الكوبليه مانحا معاني الغزل والهجر بعدا آخر ليس بالضرورة حالما وحزينا.

رؤية خاصة بملحّن عالج موضوع الفراق والهجر في الكثير من رومانسيّاته، لكنّ إحساسه الموسيقي به كان دائم التأرجح بين التعبير الشجي الهادئ والتعبير الصاخب المتفائل المُوَقّع الذي يحوّل الألم إلى فعل مقاومة.

الفولكلور

كغيره من أعضاء «عصبة الخمسة» انشغل زكي ناصيف بالفولكلور واشتغل عليه، بل لعلّه الأغزر في صياغة لوحات ومؤلّفات مخصصة للدبكة والرقصات الشعبية، تتخطّى في معانيها خبطة القدم ولُحمة الأكتاف إلى عناق الأرواح في سمفونية حبّ وبطولة تهلّل للحياة وتحيي قيمة العمل وتبشّر بالخير الوفير. بطولة مكتملة العناصر تتعانق فيها الروح والجسد عبّر عنها بهذا التنغيم الموقّع بفيض الحيويّة ومضاء العزيمة، بطولة ترتقي كلّما تعلّقت بالغايات العظيمة. بين همس الحبّ وصهيل الوطنيّة حدّد زكي ناصيف أهدافه النبيلة، وحمّل الفولكلور مضامين تتجاوز ما استقرّ في الذاكرة الشعبيّة من ألحان إلى آفاق أشمل وأرحب كان ممتلئاً بالفولكلور الذي بدا في أعماله مبتكراً وجديداً بما أضفى عليه من خياله التلحيني لا من رغبته في التجريب والتطوير. في «طلوا حبابنا طلوا»[١١] على سبيل المثال، استلهم روح الدلعونا إيقاعياً لكنّه ألبسها مقاماً مغايراً على مستوى الميلودي من خلال النهوند البديع والرحب الذي صاغ منه تحفته الفنيّة تلك. وفي أعمال كثيرة ذهب إلى مواطن لحنيّة تفتح مصاريع الخيال على مسار تغييري أصيل من نسيج الهويّة ومن روح البيئة الطبيعيّة، وتمنح موسيقاه ملامح خاصة وفق نسق تلحينيّ ذي خصائص محدّدة تترك بصمة واضحة لا تخطئها الأذن.

إنّ نصّه الموسيقي يتضمّن التفاتات وصوراً نادرة كما في أغنية «رمشة عينك». نحن هنا أمام نصّ غزليّ عبّر عنه بإيقاع فولكلوري لا بأسلوب شاعريّ، من مقام البياتي الطروب مع تحوّل سلس إلى السيكا البلدي في الكوبليه مانحاً معاني الغزل والهجر بُعداً آخر ليس بالضرورة حالماً وحزيناً. فهذا العاشق القروي حتى النخاع لا يملك ترف الاستغراق في النجوى والانغماس في الخيال وحده فيما تدعوه الأرض في كل حين إلى أشواق تربتها ليغنّي لها أهازيج الثمر. كم هي لافتة هذه التوليفة العاطفية بين الغرام والأرض المسيطرة على مجمل نتاجه، إلى الحدّ الذي يسمح لنا أن نتحدّث عما يمكننا أن نسمّيه «فولكلور الحب». هي بالفعل سِمته الخاصّة وسَمت موسيقاه. إذا تناولنا على سبيل المثال أغنية «طلّوا حبابنا» نجده قد صاغ بناءها الموسيقي من أربع جمل لحنيّة لا غير على شكل مربّع نهوندي بالغ الجمال والذوق. هي أغنية رومانسيّة في قالب فولكلوري تحكي عن عودة الأحباب في احتفاليّة موسيقيّة، همروجة لحنيّة مفعمة بالطاقة الحيويّة التي ترفع وتيرة الفرح والإيجابيّة في الإنسان والطبيعة، تخفي ربما ما يصطخب في نفس الشاعر من مشاعر خاصّة لا يريد أن يبوح بها فعمّمها، من خجل أو من رغبة في إقامة احتفال جماعي على طريقة أهل القرى في الترحيب، فعمد إلى إحلال صيغة الجمع (حبابنا) محل صيغة المفرد وهو شائع في نصوص زكي ناصيف، واكبه الملحّن بشكل موقع متهلّل

١١ نظم مصطفى محمود ولحن زكي ناصيف وغناء المجموعة. قدمت في مهرجانات بعلبك الدولية عام ١٩٥٧، كما غنّاها وديع الصافي في مهرجانات بعلبك الدولية عام ١٩٥٩.





في المستوى الموسيقي من خلال استلهام فولكلور الدبكة التي هي رقصة جماعيّة في الأساس.

«هلّي يا سنابل»

لوحة موسيقيّة تشكيليّة مكوّنة من جملتين لحنيتين يؤدّيهما الكورال بتناوب متكرّر بين أصوات الرجال والنساء في تناول حسّاس لمقام العجم في لازمة الدخول ثمّ الانتقال السلس إلى مقام الكورد في المقاطع التي يؤديها الكورال.

لا يخرج التكرار هنا عن وظيفته الدلاليّة والجماليّة كظاهرة أسلوبيّة لغويّة وموسيقيّة تترك أثراً انفعالياً في نفس المتلقّي تعين على تأكيد المعنى وتركيز الإحساس. وقد وظّفه زكي ناصيف بطريقة تبرز القيمة الإيقاعيّة لهذا التكرار، في محاكاة موسيقيّة للفعاليّات الحيويّة للعمل والحركة الجسديّة للعاملين في الحقول وتعاقب المواسم وجني حصادها وفق نظام ثابت يتكرّر بلا انقطاع. وقد عبّر عنه موسيقياً بثبات مماثل من خلال الإعادة الرتيبة غير المملّة للجمل اللحنيّة التي صاغ منها هذا العمل الجميل، موظّفاً آلة الدفّ الإيقاعيّة كآلة رئيسية لما يتيحه رنين صنوجها من إحساس بالتهلّل والاحتفال الذي تحدّث عنه النصّ الشعري في بنية إيقاعيّة موحّدة بسيطة اعتمدت إيقاع الأيوب أو الزار الذي يقوم أساساً على التكرار المنتظم لنقراته (وزنها اثنان على أربعة)، ويخلق نوعاً من التوازن الهندسي والمعنوي بينها وبين الطقس الحركي المصاحب للعمل، في إشارة خفيّة ربما إلى بعد روحاني لا مرئيّ يكشف عن قدسيّة ما، كما في حلقات الذكر، يسبغها زكي ناصيف على قيمة الكدّ والكفاح.

فيروز

آثرت في ما سبق أن أتحدّث عن نتاجه بشكل عام من دون التوقّف عند ما قدّمه لآحاد المطربين والمطربات لا سيما السيدة فيروز التي يعدّ التعامل معها إضافة لأيّ ملحّن، لا شك في ذلك، إيماناً منّي بأنّ الإنصاف يقتضي عدم تخصيص فيروز دون سواها من الزملاء الكبار الذين قدّموا للأغنية اللبنانية الكثير وأضافوا إلى التراث الغنائيّ اللبناني ما أعانه على تشكيل ملامحه الخاصة المتميّزة، سواء مَن سبقها أو مَن جايلها. ولاعتقادي كذلك أنّ الوحيد الذي استطاع أن يُحدث اختراقاً فنياً مهمّاً في السور الموسيقي العالي والجميل الذي بناه الأخوان رحباني حول فيروز كان الملحن الكبير فيلمون وهبي.

لقد وضع فيلمون بصُمته النافذة إلى العمق في تراثها واستطاع أن يجذبها من النجوم إلى الأرض، وطوّع صوتها للمقامات الشرقية أجمل تطويع فغدا مقام البياتي، الذي صاغ منه العديد من ألحانه لها، بالغ الجمال في صوتها بما أضفته على بُعده التطريبي من جمال تعبيري ورهافة وعذوبة، مُنذ رائعته «يا مرسال المراسيل» التي اعتبرت في أوانها حدثاً فنياً، مروراً بـ«ليلية بترجع يا ليل»، و«إسوارة العروس»، و«طلعلي البكي»، و«جايبلي سلام»، و«طيري يا طيارة»، وصولاً إلى «البواب». قدّم «ملك البياتي»، كما يحلو لزملائه أن يسمّوه، إضافة مهمّة رفيعة المستوى استطاع بها أن يبرز ما يختزنه صوتها غربيّ الوقع من عُرَب شرقيّة ومن قدرات أدائيّة متنوّعة كانت تحتاج إليها لتكتمل دائرة الألوان الغنائيّة التي تصدّت لها جميعاً بحرفة وتمكّن وجمال. وقد بدا لافتاً جداً أنّ موسيقار الأجيال محمد عبد الوهاب مرّ بفيروز «مثلما النسمة من بردى» مروراً ناعماً داعب صوتها مداعبة رقيقة كمن يخشى على نبراته الشفّافة من أداء أكثر ثقلاً، فحافظت ألحانه على الجوّ العامّ لموسيقى الأخوين رحباني وحاذرت أن تمسّ نمطية الأداء الفيروزي.

أمّا في ما يخصّ زكي ناصيف، فأعتقد أنّه بدا متهيباً بعض الشيء في مجمل ما لحّنه لفيروز على الرغم من تميّز غنائيّة «يا بني أمي»[١٢] لجبران خليل جبران التي تُعدّ محطّة خاصّة وربما فريدة في نتاجه، قدّم من خلالها عملاً كلاسيكياً يليق بالنصّ الجبراني لما تضمّنه من جلال الميلودي، ومن جهد أوركسترالي معبّر ومؤثّر، لكنّه بشكل إجمالي لم يخرج كثيراً، من وجهة نظري الخاصّة، عن الملمح العام لربيرتوارها الرحباني، ولم يتمكّن من إحداث نقلة نوعيّة في نتاجها على غرار فيلمون وهبي.

عصر من الموسيقى

زكي ناصيف عصر من الموسيقى ومساحة لحنيّة مترامية الأطراف والأطياف، تجعل البحث في تلاوينها يُقصّر لا ريب عن بلوغ المرام، إنْ هي إلّا محاولة للاقتراب من عالمه الفني في مناسبة مئويّته، ولاستكشاف جانب من جوانب لغته الموسيقيّة التي تجمع بشكل مدهش بين البساطة والتعقيد والاستشراف الموسيقي، تتماهى فيها إلى حد بعيد ملامح شخصيته الفنيّة مع شخصيّته الإنسانيّة الزاخرة بقيم الخير والبساطة والرهف.

١٢ مغناة «يا بني أمي»: قدمت بمناسبة ذكرى خمسين سنة على رحيل جبران خليل جبران (١٨٨٣ - ١٩٣١) وصدرت ضمن اسطوانة «فيروز تغني زكي ناصيف» من أنتاج صوت الشرق، ١٩٩٤.

من التقليد الموسيقيّ اللبنانيّ/الشاميّ إلى ألحان «ناصيفيّة» جديدة

هيّاف ياسين

المدير الأكاديميّ لكليّة الموسيقى وعلم الموسيقى في الجامعة الأنطونيّة وكليّة التّربية، موسيقيّ، ملحّن وعازف ومغنّ، صاحب ٦ إصدارات موسيقيّة. مدير ومؤسّس فرقة التّراث الموسيقيّ العربيّ المختّصة بالتّقاليد الموسيقيّة المشرقيّة العربيّة، مخترع آلة السّنطور التّربويّ ومطوّر آلة السنطور المشرقيّ العربيّ.

قد تتراءى بوضوح ومنذ الوهلة الأولى، لكلّ من يحاول متابعة أعمال الموسيقيّ اللبنانيّ الكبير الرّاحل زكي ناصيف (١٩١٦ــ ٢٠٠٤)، أنّ للأخير «مَنْجَمَي» موسيقى كان يستقي منهما الطريقَ لصياغة تلاحينه الجديدة. فالأوّل، هو منجم أصيل خاصّ بتلك التقاليد الموسيقيّة المشرقيّة العربيّة الأصيلة وعلى رأسها مباشرة التقليد الموسيقيّ الشعبيّ اللبنانيّ/الشاميّ، أي ما يعرف بالتّراث الموسيقيّ اللبنانيّ/الشاميّ، وهو تقليد موسيقيّ كان قد تشرّبه ناصيف من جوانب اجتماعيّة طبيعيّة عاشرها في زمانه منذ نعومة أظافره. أمّا الثاني، فهو منجم «دخيل» حينها، كان ناجماً عن التثاقف مع الموسيقات العالميّة وعلى رأسها التقليد الموسيقيّ الأوروبيّ الفنّي المعروف بالموسيقى الكلاسيكيّة الأوروبيّة وذلك بسبب ظروف اجتماعيّة وثقافيّة معيّنة أرستها نتائج الحَربين العالميّتين الأولى والثانية على المنطقة.

وبما أنّه في الاعتقاد أنّ الحديث الموسيقيّ عن النقطة الثانية قد يكون مألوفاً بعض الشّيء عند أغلب المتتبّعين للمسيرة الناصيفيّة، لذا تجدر الإشارة إلى أهميّة النقطة الأولى والإضاءة عليها وإظهار فلسفتِها ومقوّماتها العلميّة الموسيقيّة والمنهجيّة، تلك الآيلة إلى صياغة آليّة تسمح بصناعة ألحان «جديدة» و«متجدّدة» إنّما على غرار «التقليد»، وبمفهومه المتحرّك والحيّ، البعيد كلّ البعد عن الصنميّة والمتحفيّة. ما سمح لنا أن نرى ونسمع ألحاناً ناصيفيّة جديدة، ولكن في الوقت نفسه بقيت ألحاناً يمكن اعتبارها امتداداً لذلك النسق التقليديّ الموسيقيّ المشرقيّ العربيّ الأصيل.

ألحان متجدّدة من عمق التقليد

ولإظهار كيفيّة الترابط، لا سيّما اللحني، بين النوع الأوّل من الموسيقى الناصيفيّة (الذكيّة) الوليدة حديثاً، وبين ألحان عريقة معروفة في التقاليد الموسيقيّة المشرقيّة العربيّة المُختلفة، تطرّقناً إلى دراسة عيّنة واحدة فقط، كنموذج مثال مختار، وهي عبارة عن مقتطف من لحن الأغنية الشهيرة للمبدع الرّاحل المعروفة بـ«يا جار الرضا» من مقام السيكاه، محلّلين هذه الصِيغة على قاعدة «السيمياء المقاميّة»، تلك المنهجيّة التي أرسى قواعدها الباحث الموسيقيّ اللبنانيّ البروفيسور نداء أبو مراد، لإظهار المستويات اللحِنيّة الخلفيّة في بُناها العميقة، فنرى انبثاقها من ألحانٍ أمٍّ في التراث الموسيقيّ الشعبيّ اللبنانيّ/الشامي.

التدوين

نستعرض أدناه التدوين الخاصّ بِـ«لازمة» الأغنية

التحليل

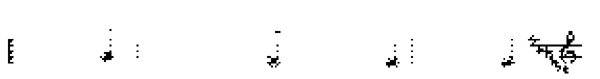
تَعتبر منهجيّة السيمياء المقاميّة، أنّ الصيغة اللحنيّة المدوّنة أعلاه هي صيغة أماميّة متقدّمة في مستويات السطح العائمة، وتشير في الوقت عينه إلى أنّه يمكن البحث عن جذور أعمق لهذه الصيغة اللحنيّة ما يؤول بنا إلى مستويات خلفيّة أعمق. ولهذه الغاية تبحث هذه السيمياء المقاميّة عن تلك النغمات الجذريّة متغاضية عن نغمات أخرى ثانويّة، آخذة بعين الاعتبار الحيّز الإيقاعيّ وكيفيّة توقيع اللحن عليه. وبعيداً عن هذا التفصيل العلميّ يمكن اعتبار النغمات المشار إليها

بدوائر هي تلك النغمات الأساسيّة في مستوى لحنيّ أعمق كما أدناه:

ويمكن اقتراح طريقة تدوين بسيطة لها، مع كتابة رمز يظهر النواة[١] التي تنتمي إليها هذه النغمة الجذريّة، فإمّا أن تكون في النواة الأساسيّة الزلزليّة «أ» المكوّنة من تسلسل ثالثتين متوسّطتين[٢] (راست(دو) ــ سيكاه(مي نصف بيمول) ــ نوى(صول)) والمتمحورة حول قرار هذا المقام «السّيكاه»، أو من نواة أخرى ثانويّة صغيرة «ب» تتواتر معها والمكوّنة من (دوكاه(ري) ــ جهاركاه(فا)) كما يلي:

هنا يمكننا استشفاف العلاقة التي تحكم فيما بين هذه الثويّ أعلاه لتتراءى لنا الصورة التحليليّة لهذه الجملة اللحنيّة كما الآتي: (أ،أ) + (ب،ب) + (ب،ب) + (أ،أ) + (أ،ب) + (أ،ب) + (ب،ب) + (أ،أ)

فالثويّ إن كان متشابهاً فهو جملة امتداديّة (أ،أ) أو (ب،ب)، وإن كان الثويّ مختلفاً فلديه تفسيران للجملة اللحنيّة فهي إمّا معلّقة في حالة (أ،ب) وإمّا مقفلة في الحالة المعاكسة (ب،أ).



ويمكن الغوص في أكثر في عمق الجملة اللحنيّة، لاختزال المعادلة، فتتمّ المحافظة على النغمة الجذريّة الأولى فقط دون ثانيتها لتصبح الرؤية كما الآتي:

لتكون معادلة الثويّ كما الآتي: (أ،ب) + (ب،أ) + (أ،أ) + (ب،أ)

التطابق

وهنا في هذا المستوى العميق والخلفيّ من صيغة اللحن الأساسيّة، يمكننا أن نجد الكثير من الألحان «الأمّ» المعروفة في التراث الشعبيّ اللّبنانيّ والتي تتوافق تماماً خطوطها النوويّة مع هذه المعادلة التي تمّ التوصّل إليها أعلاه. نأخذ على سبيل المثال لحن الحدا المعروف في المقام عينه.

وبتحليل سريع له نصل إلى النتيجة التالية المطابقة للجملة الأولى من يا جار الرضا ولو أنّ الدورتين الإيقاعيّتين مختلفتان[٣]:

وها هي معادلة الثّويّ: (أ،ب) + (ب،أ) المتطابقة.

كما يمكننا أخذ مثل ثانٍ معروف وهو لحن «الهوّارة» الذي تتطابق معادلته الثويّة مع الجملة الأولى من «يا جار الرّضا»:

ومثال ثالث هو الجملة اللحنيّة الثانية من أهزوجة «عالعميّم» التي تتطابق تماماً مع الجملة الأولى من أغنية «يا جار الرّضا»:

تبقى الجملة الأولى من هذه الأغنية والتي نرى لها تطابقات عدّة مع الكثير من الألحان التراثيّة مثل:

أهزوجة «جبنا الكبّة» ذات معادلة الثوّي التالية: (أ،أ) + (ب،أ)

كما نرى مثالاً ثانياً وهو أهزوجة «بيلبقلك» ذات المعادلة: (أ،أ) + (ب،أ)

١ النّواة هي عبارة عن تسلسل للنّغمات على شكل ثالثات.

٢ الثّالثة المتوسّطة تتكوّن من مسافة طنين وثلاثة أرباع الطّنين.

٣ إذ إنّ أغنية يا جار الرّضا إيقاعها هو المقسوم ووزنه ٢/٢، في حين أنّ الحدا إيقاعه السّماعي الثّقيل وزنه ٨/١٠.

كذلك نرى مثالاً ثالثًا هو أهزوجة «شاميّة» ذات المعادلة عينها: (أ،أ) + (ب،أ)



خاتمة

من الواضح أنّ هناك الكثير من النّماذج اللحنيّة الموجودة في صلب التراث الموسيقيّ اللبنانيّ/الشاميّ والتي تتوافق تماماً مع الصّيغة اللحنيّة التي اخترناها من أغنية «يا جار الرّضا» في مستوياتها الخلفيّة العميقة، وحتماً لو كانت هناك مساحة لتحليل كلّ الأغنية لوجدنا حقيقةً ألحاناً جمّة تطابقها، ولو حلّلنا أغاني كثيرة أخرى من إرث الناصيف الخالدة لحصلنا على النتيجة عينها.

إذاً، فمسألة التلحين هنا يمكن اختصارها أو توصيفها بأنّها محض عمليّة «توليد» لنصوص متجدّدة ولكن على غرار سابقات لها مترسّخة في منظومتها التقليديّة، مع اشتراط احترام تلك القواعد الموجودة والتي تحكم فيما بينها، مع حريّة في التشبيك الإيقاعيّ مع أيّ دورة إيقاعيّة يراها الملحّن مناسبة.

والرّيادي زكي ناصيف، لم يكن حُكماً على دراية موسيقولوجيّة بهذه المفاهيم والمنهجيّات وحتى غير مهتمّ بها ربّما، لكنّه كان مُتَمَوسقاً قد تشرّب التقليد بطريقة صحيحة وكاملة في مسيرته الموسيقيّة، ما يجعل منه موسيقيّاً قادراً على ابتكار نصوص منسجمة مع هذا التقليد بطريقة الفطرة، كما المثال الحالي.

هذه النتيجة الأخيرة تسمح لنا بأنْ نختم هذه العجالة مع استخلاص لنقطتين مهمّتين هما:

أوّلاً: إنّ لناصيف بُعداً موسيقيّاً وفضلاً موسيقيّاً على التقاليد الموسيقيّة المشرقيّة العربيّة المختلفة في الكثير من مؤلّفاته الموسيقيّة الجديدة (وليس كلّها)، إذ إنّه اعتبر رصيد التقليد (أو عدّة تقاليد) ألحاناً نموذجيّة مرجعيّة في مرحلة، ثمّ اقتنع بأنّها ألحانٌ قابلة للتولّد ثانياً، فولّد ألحاناً جديدة على نسقها وغرارها ثالثاً أطرب بها آذان ومسامع أجيال عديدة تواترت على سماع نتاجه.

ثانياً: ما تمّ برهانه أعلاه يعتبر تأكيداً عمليّاً على قدرة «التقليد»، على الاستمرار والعيش مع المتغيّرات الثقافيّة والاجتماعيّة العصريّة جمّة، ولكن من خلال الابتعاد عن حركات موسيقيّة تلفيقيّة بين عناصر دخيلة من هنا ومن هناك تؤدّي في نهاية المطاف إلى الحدّ من الاستمرار في النّسل بسبب عقم ما قد يطرأ على حركيّة المنظومة الموسيقيّة ككلّ!

لذا، أسمح لنفسي في الختام بالدعوة إلى احترام خصوصيّة التقاليد الموسيقيّة جمّة وعلى رأسها تلك التقاليد الموسيقيّة المشرقيّة العربيّة المختلفة في نطاق هذه الجغرافيا، والتعاطي معها بأمانة وبمسؤوليّة، والبحث عن ابتكار نصوص موسيقيّة جديدة بكثير من الذكاء، بعيداً عن كلّ مسائل التشويه التي اعترت هذه الطريق من خلال تلفيقات لا يمكنها أن تلتقي لا من قريب ولا من بعيد، داعياً إلى الاستفادة من تجربة المبدع زكي ناصيف في هذا الإطار على أن تؤخذ تجربته مثالاً يُمكن الاحتذاء به في هذا السّياق الموسيقيّ.





توزيع المجلة

الاردن	وكالة التوزيع الاردنية، عمان
تونس	الشركة التونسية للتوزيع، تونس
فلسطين	دار الايام للطباعة والتوزيع والنشر
العراق	دار المدى للاعلام والثقافة والفنون، بغداد
الكويت	الشركة المتحدة للتوزيع، الكويت
المغرب	الشركة الشريفية للتوزيع، الدار البيضاء
اليمن	مكتبة ابو ذر الغفاري، صنعاء
مصر	مؤسسة اخبار اليوم، القاهرة
فرنسا	مكتبة معهد العالم العربي، باريس
إنكلترا	مكتبة السّاقي، لندن
لبنان	شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات

بيروت:

— مكتبات: مكتبات انطوان (الاشرفية، الحمرا، فردان، الاسواق، سن الفيل، ABC)، ABC Virgin (الاشرفية، الدورة)، مكتبة الشرقية، مكتبة واي إن، مكتبة الفرات، مكتبة بيسان (شارع الحمرا)، مكتبة انترناشيونال (جفينور)، مكتبة البرج (وسط البلد)، دواوين (الجمّيزة)، النديم (الظريف)

— اكشاك: زياد عباني (الكولا)، نعيم صالح (شارع الحمرا)

المناطق: مكتبة قشوع (كفرشيما)، قلم وورقة (عين الرمانة)، نيوبرس (الحدث)، مكتبة ساوا (قبر شمون)، حسام بوكشوب (بعقلين) ، مكتبة البستاني (زحلة)، مكتبة انطوان، مكتبة سمير حصني (طرابلس)، مكتبة طلال، مكتبة النقوزي (صيدا)، مكتبة نعمة (صور)، مكتبة الطليعة (النبطية) فواز غروب لتوزيع الصحف، مكتبة بيضون (بنت جبيل)، مكتبة جبل عامل (عيثرون)

الاشتراكات

لبنان	افراد ٥٠ $	مؤسسات ١٠٠ $
البلدان العربية	افراد ٨٠$	مؤسسات ١٥٠ $
الإتحاد الاوروبي	افراد ٧٥$	مؤسسات ٢٠٠ $
باقي البلدان	افراد ١٠٠ $	مؤسسات ٣٠٠ $

Bidayat SARL
Banque Libano-Française
Agence Gefinor - Beirut - Lebanon
IBAN: LB86001000000017101842001840
SWIFT: BLFSLBBX
Account: 017101842001840

صندوق بريد ١٣/ ٥٧٤٨
شوران - بيروت - لبنان

info@bidayatmag.com
www.bidayatmag.com
facebook.com/bidayatmag

الحقوق

نُشِر هذا العدد من «بدايات» بدعم مالي من مؤسسة فريدريش إيبرت Friedrich Ebert Stiftung (FES)

إن الخط المستخدم في الشبابيك من تصميم جويل حداد، Jeem.